



مدرسة فرانكفورت

نشأتها ومغزاها - وجهة نظر ماركسية

تأليف: فيل سليتر - ترجمة: خليل كلفت

المشروع القومي للترجمة

مدرسة فرانكفورت

نشأتها ومغزاها

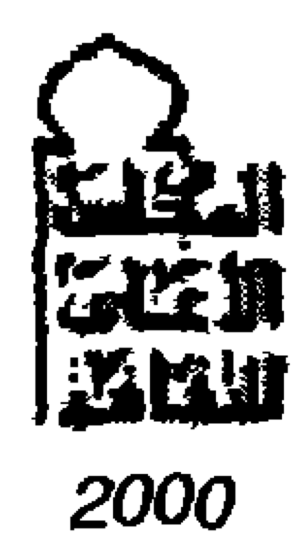
وجهة نظر ماركسية

تأليف

فيل سليتر

ترجمة

خليل كلفت



2000

هذه ترجمة كتاب:

Phil Slater; *Origin and Significance of the Frankfurt School: A Marxist perspective,* Routledge & Kegan Paul, London, 1977

إهـداء مؤلف الكتاب:

إلى أطفال ١١٠ دوبنى رود

Daubeney Road

عـن المؤلـف

درس فـيل سليـتـر، وهـو أسـتـاذ بريطانى، اللغة الألمانية والفلسفة فى جامعتى بيرمنجهام وفرايبورج، فى ألمـانيـا، وباشـر دراسـة مـدرسـة فـرانكفـورت فى فـرانكفـورت وأمستردام. ثم عمل محاضر زائراً فى مركز الآداب والدراسات المتصلة بها، فى جامعة سيتى، لندن.

المحتويـــات

ملاحظـــة:

هناك إشـارات قليلة تتـضـمن مـلاحظات تلقى ضـوءاً علـى مـوضـــوعــات أو آراء أو مناقـشـــات واردة فى الكتـاب، فلا تقتصـر على الإحـالة إلى مراجع؛ وسوف يجدها القـارئ بعنوان: **إشارات مـتـرجـمة** وذلك بعـد الإشارات التى وردت كما هى فى الأصل- المترجم.

ملاحظة حول ترجمة الاستشهادات إلى الإنجليزية (فى الأصل الإنجليزى)

رغم أنه، كقاعدة عامة، رُوجعت واستُخدمت الترجمات المتوفرة لأغراض الاستشهاد، تلزم الإشارة إلى استثناءين اثنين: أولاً، الترجمات، وخصوصاً الترجمات الجزئية، التى ظهرت فى الصحف المغمورة لم يتم استخدامها، كقاعدة، ثانيا، الترجمات التى تمت على أساس طبعات أحدث وليس على أساس طبعات الفترة موضوع البحث تم تجاهلها إجمالاً، حيث أن هذه الطبعات تتضمن بصورة متكررة ليس فقط تعديلات تتعلّق بالصياغة فحسب بل كذلك أيضاً تعديلات مفاهيمية وأيديولوچية .

ويصدق ذلك بصفة خاصة على أعمال رايش، غير أنه يصدق أيضاً على مقالات هوركهايمر البرنامجية.

وبالإضافة إلى ذلك، فقد أعطيت لنفسى حرية تدقيق أداء المترجمين بهدف تحقيق اتساق فى ترجمة المفاهيم الرئيسية (على سبيل المثال: **alienation** "اغتراب – المترجم")، وكذلك لإدخال تحسينات على الفقرات حيثما كانت السمة الجدلية الأصلية مفقودة فى الترجمة.

شكـــر وتقديـــر

أوجّه شكرى، أوّلاً وفى المقام الأول، إلى ڤيلفريد فان ديرڤيل وستيوارت هول، اللذين قدّما إلىّ كلّ بطريقته الخاصة، عوناً ثمينا بالإضافة إلى النقد الذى يلقى منى كلّ ترحيب، بل كذلك أيضاً التشجيع المتواصل طوال فترة قيامى بالبحث. ثانياً، أودّ أن أشكر كل أولئك الذين يعملون بمعهد البحث الاجتماعى **Institut Für Sozialforschung**، فى فرانكفورت على نهر الماين، والمعهد الدولى للتاريخ الاجتماعى **Internationaal Instituut voor sociale Geschiedenis**، أمستردام، والذين أعانونى فيما يتعلق بالعمل الأرشيفى. ومن بين الشخصيات البارزة المرتبطة بصفة مباشرة أو غير مباشرة بمدرسة فرانكفورت، كنت محظوظاً بالتقائى مع ماكس هوركهايمر (قبل وفاته بوقتٍ قصير)، وفيليكس ڤايل، وألفريد شميت، وهربرت ماركيوز. وكان ماركيوز، أكثر من أىٍ من الآخرين، متقبّلاً بصدق للنقد الذى كان لابدّ أن أوجّهه إلى سنوات تشكّل مدرسة فرانكفورت. وأخيراً وليس آخر، أوجّه كلمة شكر خاصة إلى ألفريد زون- ريتيل، الذى كانت أعماله هامة للغاية بالنسبة لتحليلى النقدى لمدرسة فرانكفورت، والذى شجّعنى فى هذا الاتجاه من البداية إلى النهاية.

ويودّ المؤلف أن يعبّر عن امتنانه للسماح بإعادة طبع بعض الموادّ من المطبوعات الواردة أدناه:

From Theodor W. Adorno: *Negative Dialectics,* trans. by E.B. Ashton (Routledge & Kegan Paul, 1973). Published in the USA by The Seabury Press, Inc. English translation Copyright © 1973 by The Seabury Press, Inc. Reprinted by permission of the publishers.

From Max Horkheimer and Theodor W. Adorno: *Dialectic of Enlightenment,* trans. John Cumming (Allen Lane The Penguin Press, 1973) pp. xiv, xv, 36f, 135, 160. Copyright © 1944 by Social Studies Association, Inc., New York. Reprinted by permission of Penguin Books Ltd.

From Herbert Marcuse: *An Essay on Liberation* (Allen Lane The Penguin Press, 1969) pp. 46, 56f, 59, 66. Published in the USA by Beacon Press.

Copyright © 1969 by Herbert Marcuse. Reprinted by permission of Penguin Books Ltd and Beacon Press.

From Herbert Marcuse: *Counterrevolution and Revolt* (Allen Lane The Penguin Press, 1972) pp. 23f, 39, 44f, 48f, 86, 98, 107, 123f, 128, 132. Published in the USA by Beacon Press. Copyright © 1972 by Herbert Marcuse. Reprinted by permission of Penguin Books Ltd and Beacon Press.

From Herbert Marcuse: *Negations* (Allen Lane The Penguin Press, 1968) pp. xi, xii, xv, 95, 102f, 108, 121, 124, 131, 134, 135, 158, 282. Published in the USA by Beacon Press. Copyright © 1968 by Herbert Marcuse. Translations from German copyright © 1968 by Beacon Press. German text © 1965 by Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. Reprinted by permission of Penguin Books Ltd and Beacon Press.

From Herbert Marcuse: *One-Dimensional Man* (Routledge & Kegan Paul, 1964). Published in the USA by Beacon Press. Copyright © 1964 by Herbert Marcuse. Reprinted by permission of Routledge & Kegan Paul Ltd and Beacon Press.

From Herbert Marcuse: *Reason and Revolution* (Humanities Press, Inc.). Published in Great Britain by Routledge & Kegan Paul Ltd. Reprinted by permission of the publishers.

From Herbert Marcuse: *Soviet Marxism: A Critical Analysis* (New York: Columbia University Press, 1958). Published in Great Britain by Routledge & Kegan Paul Ltd. Copyright © 1958 Columbia University Press. Reprinted by permission of the publishers.

From *The Crisis of Psychoanalysis* by Erich Fromm (Jonathan Cape, 1971). Published in the USA by Holt, Rinehart & Winston. Copyright © 1970 by Erich Fromm. Reprinted by permission of Jonathan Cape Ltd and Holt, Rinehart & Winston, Publishers.

From *Three Essays on the Theory of Sexuality* by Sigmund Freud, © Sigmund Freud Copyrights Ltd, Basic Books, Inc., Publishers, New York. Reprinted by permission of the publisher.

مقدّمـــــة

أصبـحت عبـارة "مـدرسـة فـرانكفـورت" تُسـتـخدم على نطاق واسع، لكن بطريقـة فضفاضة، لتدلّ في آن معا على مجموعة من المفكرين وعلى نظرية اجتماعية بعينها. وكـان المـفكرون المـعنيّـون مـرتبطين بمـعـهـد البـحث الاجـتـمـاعي **Institut für Sozialforschung** الذي تمّ إنشـاؤه في مدينة فرانكفـورت على نهـر المـاين في عـام ١٩٢٣. غير أنه لم يتم إرسـاء أسـاس ما سـوف يصبـح معروفاً باسم "مدرسـة فرانكفورت" إلاّ مع تعيين ماكس هوركهـا يمر **Max Horkheimer** مديراً للمعهد في عـام ١٩٣٠. وقد جمع هوركهـا يمر (١٨٩٥- ١٩٧٣) حوله فريقاً ضمّ شـخصـيات أصبـحت الآن شـهيرة مـثل هربرت مـاركـيـوز **Herbert Marcuse** (المـولود في عـام ١٨٩٨)، الفـيلسـوف الراديكالي والذي أصبح مؤخراً حليفاً للحركة الطلابية؛ تيودور ڤ. أدورنو **Theodor W. Adorno** (١٩٠٣- ١٩٦٩)، الفيلسوف وعالم الاجتمـاع و البـاحث الجمـاليّ؛ وإيريك فرومّ **Erich Fromm** (المولود في عام ١٩٠٠)، عالم النفس ذو الصيت العالميّ.

ورغم دور شـخـصـيـات بارزة أخرى في المـعـهـد (مثل فـريدريش پولوك **Friedrich Pollock**، وليولوڤنتـال **Leo Löwenthal**، وكـارل أوجـوست ڤيـتـفـوجل **Karl August Wittfogel**)، فـإن أعـمـال هوركـهـا يمـر، ومـاركـيوز، وأدورنو، وفـرومّ، هـي التـي تشكّل جـوهرياً أسـاس نظريـة مـدرسـة فـرانكفـورت. وكـانت الفـتـرة مـا بين عـام ١٩٣٠ وبداية الأربعينات (حيث تشتت الفريق) هي التي اتخذت فيها مدرسة فرانكفورت شكلها المحدّد وأنتجت أعمالها الأكثر أصالة فيما يتعلق بمسألة وضع "نظرية نقدية للمجتمع".

وتركّز هذه الدراسة على تلك الفترة، وتؤكد التوجّه المـاركسي الذي توخّته مدرسة فرانكفورت في سنوات تشكّلها، وهو توجّه يجري تشويهه في الغالبية السـاحقة من المـعـالجـات المـوجزة التـي فـي مـتـنـاول أيدينا اليـوم، حيث نجد أن إنجـازات مـدرسـة فرانكفورت في سنواتها الأولى إمّا تجري إدانتها بتهمة "المراجعة" و"الانتقائية" (من جانب المـاركسيين اللينينيين "الأرثوذكس") أو يجري على العكس من ذلك "تخليصـها" من نعت "المـاركسي" الذي يمـثّل "قـذفـاً مـشـوّهـا للسـمـعـة" (من جـانب المـفكرين البـرجـوازيين). وكـلا المنظورين قـاصـران: ومـا نحـتـاج إليـه هو تحليل مـتـمـايز **differentiated**(*). وتقدّم هذه الدراسـة الفـكرة التاليـة: قدّمت مدرسة فرانكفورت

(*) المقصود بالتحليل المتمايز تحليل يتجه إلى تقييم نقاط القوة ونقاط الضعف في إسهامات هذه المدرسة بدلاً من منظور الرفض دفعة واحدة ومنظور القبول دفعة واحدة- المترجم.

فى الثلاثينات وبداية الأربعينات إسهاماً جدّياً فى مجال شرح وربط أجزاء المادية التاريخية غير أنها، **فى نفس الوقت**، عجزت عن تحقيق الصلة مع الممارسة التى هى أمر محورىّ بالنسبة للبرنامج الماركسىّ.

تحاول هذه الدراسة، إذن، تقديم ما يمكن تسميته ما بعد النقد **metacritique**(*) للنظرية الاجتماعية لمدرسة فرانكفورت فى سنوات تشكلها. ويجدر بنا أن نقرّر، سلفاً، أنّ ما بعد النقد عبارة عن نقد يتم إعداده داخل سياق يتجاوز حدود الموضوع الذى يجرى فحصه. وفى حالة مدرسة فرانكفورت، يُعدّ نهج كهذا معقداً ومثيراً للجدل فى آن معاً: فهم يُقرّون كإطار فكرىّ لهم منهج المادية التاريخية ومقولاتها وتوجّهها السياسىّ، غير أن تحليلاتهم تعجز عن استخدام هذه المقولات بصورة متماسكة، ولا سيّما فيما يتعلق بمشكلتى التطويع الاقتصادىّ والممارسة الاجتماعية الثورية. وهكذا يندمج ، عند تحليل مدرسة فرانكفورت، النقد المحايث **immanent**(**) وما بعد النقد.

ولم نقم فى هذه الدراسة بأىّ محاولة لتفسير نقاط ضعف نظرية مدرسة فرانكفورت عن طريق دراسة سوسيولوجية للأفراد المعنيّين، حيث لاتتعلّق هذه الدراسة بهؤلاء الأفراد أنفسهم بل بالمغزى العملىّ لآثارهم النظرية، التى تجد فى الوقت الحالى جمهوراً متعاظم الاتساع من القراء فى بريطانيا وأمريكا. وعلى نحو مماثل، لم نقدّم هنا أىّ تاريخ لمدرسة فرانكفورت سواء فيما يتعلّق بترجمة حياة الأفراد أو فيما يتعلّق بالمعهد. ومثل هذا التاريخ متوفّر فى صورة كتاب مارتن چاى "الخيال الجدلى" **The Dialectical Imagination**(١)

ودراسة چاى، رغم أنها تقدّم تقييماً تفصيلياً لتاريخ مدرسة فرانكفورت، ورغم أنها تقوم بمسح شامل للمجالات الرئيسية لبحثهم، تتحاشى مهمة توجيه نقد لعلاقة مدرسة فرانكفورت بارتباط "النظرية –الممارسة". وبدلاً من ذلك، يقوم چاى بتبسيط مألوف:

(*) ما بعد النقد لترجمة metacritique قياساً على ما بعد المنطق وما بعد المقولات وما بعد النفس وما بعد الطبيعة إلخ... حيث "ما بعد" يقابل "meta" ويدلّ أساساً على التجاوز، وهذا التجاوز مقصود هنا أيضاً، كما يوضحّ المتن– المترجم.

(**) المقصود بالنقد المحايث، النقد الذى يلزم حدود الموضوع الذى يبحثه– المترجم.

لا يكون "رجال الأفكار" جديرين بالاهتمام إلا عندما يتم نقل أفكارهم إلى آخرين عبر أداة أو أخرى. والحافة الحرجة فى الحياة الفكرية تنشأ إلى حد كبير عن الفجوة القائمة بين الرمز وما يمكن تسميته - فى غياب كلمة أفضل- بالواقع. ومن المفارقات أنهم، عن طريق محاولة تحويل أنفسهم إلى الوسيط الذى يساعد على عبور تلك الفجوة، يجازفون بفقدان المنظور النقدى الذى توفره. وما يعانى من ذلك عادة هو نوعية أعمالهم، التى تنحط إلى مجرّد دعاية.(٢).

ونتيجة لذلك، يستطيع چاى أن يبرّر بسهولة نفس الوضع القائم للأمور والذى يتطلّب تحليلاً منهجياً ونقدياً:

ستتمثل إحدى الدعاوى الأساسية لهذا الكتاب فى أن الاستقلال النسبى للرجال الذين يشكّلون مايسمى بمدرسة فرانكفورت بمعهد البحث الاجتماعى كان، رغم بعض الأضرار التى أدّى إليها، واحداً من الأسباب الرئيسية وراء الإنجازات النظرية التى حققها تعاونهم فى العمل(٣).

ولا يصدر چاى عن مفهوم محدّد علمياً "للدعاية"، وهو يخفق فى الواقع فى تقديم تقدير منصف للمتطلبات الأكثر تقدماً والتى حدّدتها مدرسة فرانكفورت ذاتها لأعمالها. كما أن "الأضرار" التى أدىّ إليها "استقلالهم النسبىّ" لم يتم تحديدها. وعلى العكس من ذلك، تقوم دراستنا هذه بتقييم "النظرية النقدية للمجتمع" على أساس ارتباط النظرية- الممارسة الماديّ التاريخىّ، وتحدّد مصطلحاتها من ناحية مغزاها فيما يتعلّق بالنضال الطبقى. ومن هذه الناحية، يُجيب التحليل التالى عن كثير من الأسئلة البرنامجية التى أوجزها دوجلاس كيلنر فى سياق عرضه لكتاب چاى(٤).

غير أن من الجوهرى أن ندرك أن ما بعد النقد المتّبع فى هذه الدراسة ليس نظرياً "صرفاً". والواقع أن القيام بنقد أساسى من هذا النوع لا يصبح ممكنا إلاّ على أساس دراسة دقيقة لفشل مدرسة فرانكفورت فى عقد صلات مع حركة الطبقة العاملة فى الثلاثينات، وفى وقت لاحق، فيما يتعلق بالنقد **العملى** الذى تعرّضت له مدرسة فرانكفورت على أيدى الحركة الطلاّبية المناهضة للسلطويّة فى الستينات. ومن ناحية أخرى، فحيث أن الحركة الأخيرة أكدت الحاجة إلى **استيعاب** نقدى لنظرية مدرسة فرانكفورت، تتأكد مرة أخرى الحاجة الملحّة إلى القيام بتقييم **متمايز** فى سياق دراستنا هذه.

وهناك شخصية بارزة- محوريّة وإنْ كانت مثيرة للجدل، ترتبط بمدرسة فرانكفورت هي شخصية ڤالتربنيامين Walter Benjamin (١٨٩٢-١٩٤٠)، الذى كان له تأثير قويّ على أدورنو، والذى كان مرتبطاً بعمل مّا مع المعهد، وإن كان قد احتفظ فى نفس الوقت، ويرجع ذلك إلى حدّ كبير إلى نفوذ صديقه الحميم برتولت برشت Bertolt Brecht، بمسافة نقدية معينة إزاء الاتجاه السائد فى نشاط المعهد. والعلاقة المحدّدة بين بنيامين ومدرسة فرانكفورت لا يمكن حتى الآن تحديدها بصفة نهائية، وذلك بسبب السرية التى تحيط بملفات المعهد غير أن مناقشة أعمال بنيامين تُلقى، على أىّ حال، ضوءاً قوياً نقدياً، فى جانب كبير منه، على أعمال مدرسة فرانكفورت فى الفترة التى يجرى بحثها.

ورغم أننا نقوم هنا بمناقشة الانقسام الذى حدث فى وقت لاحق بين هوركهايمر وماركيوز مناقشة مسهبة، حيث أنها تكشف الشئ الكثير حول الطابع المتناقض لسنوات تشكّل الفريق، فإن الاهتمام المحدّد بالفترة من ١٩٣٠ إلى ١٩٤٢ يعنى مع ذلك أن مشكلات معيّنة تقع خارج نطاق هذه الفترة لا يمكن إدخالها بصورة محدّدة فى دراستنا هذه دون التضحية بإحكام العرض وهو أمر أساسيّ بالنسبة لما بعد النقد النظرىّ. وهذه الدراسة لا تغطى، إذن، العمل التجريبى لأواخر الأربعينات (مشروع معاداة السامية)، ولاتُناقش قيام يرجن هابرماس Jürgen Habermas، فى وقت لاحق، بمراجعة "النظرية النقدية للمجتمع" إلاّ على سبيل إبداء ملاحظة.

ومن ناحية أخرى، فهذه الثغرات ليست خطيرة كما قد تبدو. فأولاً، لم تكن دراسة معاداة السامية مشروعاً من مشاريع المعهد، وثانيا، وهذا أكثر أهمية، تكشف هذه الدراسات عن نفس الخطّ العام للتدهورالفكرى الذى يظهر فى مطبوعات هوركها يمر وأدورنو فى تلك الفترة. وهذه المطبوعات تجرى مناقشتها هنا بإسهاب، للأسباب التى أوجزناها منذ قليل. وبنفس الطريقة، يمكن النظر إلى أعمال هابرماس منذ الستينات فى نفس ضوء الابتعاد المطرد عن المنظور الأكثر ماركسية فى سنوات التشكّل. وعلى كلّ حال، تمت مناقشة أفكار هابرماس بإسهاب كبير، وإنْ بصورة ضمنية فحسب، فى القسم الذى يدور حول ألبرشت ڤيلمر. وتقدّم الإشارات المراجع الضرورية فى كلّ من الحالتين.

[١]

الخلفيـة التاريخية لمدرسة فرانكفورت

القسم الأول: تقاليد المعهد قبل هوركهايمر

١- تأسيس المعهد

معهد فرانكفورت للبحث الاجتماعى، مقرّ ما سوف يصبح معروفاً فيما بعد باسم "مدرسة فرانكفورت"، تم تأسيسه فى عام ١٩٢٣ وافتتح رسمياً فى يونيو ١٩٢٤[١].

وكان المخططون الرئيسيون وراء هذا التأسيس لما كان يعدّ، فى تلك الأيام، معهداً فريداً من نوعه، هم فيليكس ڤايل Felix Weil (المولود فى عام ١٨٩٨)، وفريدريش پولوك (١٨٩٤-١٩٧٠)، وماكس هوركهايمر، الذى أصبح مديراً للمعهد فيما بعد. وقد أبدى زملاء أوائل العشرينات هؤلاء اهتماماً مشتركاً بهذا المجال سئ التحديد، ووهب ڤايل، بالاشتراك مع أبيه هرمان ڤايل (وهو رجل أعمال كبير)، الاعتمادات المالية الضرورية لإقامة المبانى اللازمة وللإنفاق على هيئة أساتذته، مدفوعة الرواتب.

وفى سبتمبر ١٩٢٢، قدّم فيليكس ڤايل "مذكرة حول إنشاء معهد للبحث الاجتماعى"[٢]، موجّهة إلى القائم على جامعة فرانكفورت، وفى هذه الوثيقة، التى تمثل العلامة الأولى على نشوء عقلية ما أصبح مشهوراً فيما بعد باسم "مدرسة فرانكفورت"، وضع ڤايل فى مركز الاهتمام، كهدف مقترح للمعهد، "معرفة وفهم الحياة الاجتماعية فى مجملها"، من القاعدة الاقتصادية إلى البنية الفوقية المؤسسية والتصورية. وقد أوضحت أمثلة ڤايل عن المشكلات الملحة (الثورة، التنظيم الحزبى، البؤس، إلخ...) أن الاهتمام كان ينصب على المادية التاريخية[٣]، غير أن ڤايل لم يحجم عن تأكيد أن عمل المعهد سوف يجرى "بصورة مستقلة عن الاعتبارات الحزبية- السياسية"[٤]. وكما ثبت فى نهاية الأمر، فقد تم الوفاء بمقتضيات هذا التأكيد: لم يقم المعهد قط، حتى بعد تعيين هوركهايمر فى عام ١٩٣٠، بعقد روابط تنظيمية مع أىّ حزب سياسىّ.

وفى فترة تأسيس المعهد، لم يكن ڤايل ولاهوركها يمر، ولاپولوك، مؤهلّين للأستاذية، ولمّا كانت النظم الأساسية تقتضى أن يكون مدير المعهد أستاذاً فى جامعة فرانكفورت، فإن المفكرين الشبان الثلاثة لم تكن أمامهم أية فرصة فى الواقع لتولّى قيادة المعهد الجديد. غير أن ڤايل كان فى مركز يتيح له تقديم مرشح مقبول، وهو الأمر الذى فعله قبل أن يقوم بتسليم الهبة بالفعل . لكنه رغم أن مرشّح ڤايل، كورت ألبرت جيرلاخ، كان مقبولاً من جانب المعهد، فقد توفى جيرلاخ فجأة، وكان لابدّ من العثور على مرشح جديد. ولم تصل مفاوضات ڤايل مع جوستاف ماير إلى شئ، ويرجع ذلك إلى حدّ كبير إلى الخلافات الأيديولوچية، واتجه ڤايل إلى كارل جروينبرج **Karl Grünberg**، المؤرخ الماركسى- النمساوى ذو الصيت العالمى. وتم التوصل إلى الاتفاق بين كل الأطراف المعنية (٥)، وأصبح جروينبرج (١٨٦١-١٩٤٠) أوّل مدير للمعهد، شاغلاً كذلك كرسياً فى الاقتصاد والعلم الاجتماعى فى جامعة فرانكفورت، فى أواخر عام ١٩٢٣.

٢- إدارة جروينبرج

جعلت محاضرة جروينبرج الافتتاحية تعاطف المعهد مع الماركسية أمراً جليّاً. فقد جاهر المدير بأنه معاد للنظام الاجتماعى- الاقتصادى السائد، وأقرّ بصراحة بأنه ينتمى إلى "الملتزمين بالماركسية"(٦). وواصل ليقول إن هذا الموقف سوف يُملى المنهج، مؤكداً أن ذلك لن يكون مجرد مسألة شخصية، بل سيكون سياسة المعهد: "المنهج الذى سيتم تدريسه كمفتاح لحلّ مشكلاتنا سيكون المنهج الماركسى"(٧). وواصل جروينبرج حديثه ليقول إن الخلافات الأساسية فى المنهج والأيديولوچية لن يتم السماح بها داخل فريقه، حيث أدت مثل هذه الخلافات إمّا إلى المساومات الواهنة أو إلى التمزقات العنيفة فى أحوال أخرى. وعلى العكس من ذلك، سيطبّق المعهد منهجاً موحّداً: يشدّد جروينبرج على هذه النقطة باستخدام تعبير "ديكتاتورية المدير"(٨).

غير أنه لا ينبغى أخذ هذاالخط المتشدّد بجدية بالغة. فقد شرح ڤايل منذ ذلك الحين أنه عندما تفحّص مسوّدة جروينبرج لمحاضرته أضاف هو (أىْ ڤايل) بعض الصياغات بغرض استبعاد أية فكرة بأن جروينبرج كان مجرّد دمية(٩). ويمكن قبول زعم ڤايل بمعناه الظاهرىّ إذا قارن المرء بصورة محدّدة بين اهتمامات وأهداف جروينبرج من جهة، والعمل الفعلىّ للمعهد خلال فترة إدارته من جهة أخرى: ففى حين كان المنهج المستخدم فى المعهد ماركسياً دون شك، كما أعلن جروينبرج أنه سيكون، تجاوز تفسير المنهج الماركسى كثيراً جداً، فى أغلب الأحيان، أىّ شئ كان يتصوّره جروينبرج ذاته. ولكن هذا التعارض يتطلّب فحصاً تفصيلياً للمحاضرة الافتتاحية التى ألقاها الأخير.

ولا شك فى أن محاضرة جروينبرج كانت يسارية بطريقة مثيرة، فقد أوضح ماركسيته ليس فقط عن طريق الإشارة إلى الفكرة الشهيرة الخاصة بالقاعدة والبنية الفوقية، بل، بالإضافة إلى ذلك، عن طريق إعادة صياغة الجملة الافتتاحية **للبيان الشيوعى** والشهيرة شهرة تلك الفكرة:

> وكما أن التفسير المادىّ التاريخىّ للتاريخ ينظر إلى كل الظواهر الاجتماعية بوصفها انعكاسات للحياة الاقتصادية فى شكلها التاريخى الخصوصى، بحيث أنه، فى التحليل الأخير، "تقرّر عملية- إنتاج الحياة المادية عمليات- الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية"، فإن التاريخ بأسره (بغض النظر عن التاريخ البدائى) يتجلى أيضاً بوصفه سلسلة من النضالات- الطبقية(١٠).

ومن ناحية أخرى، لم يهمل جروينبرج، شأنه فى ذلك شأن ڤايل، التشديد على أن كل إشارة إلى الماركسية ينبغى فهمها "ليس بمعنى حزبى- سياسىّ، بل بمعنى علمىّ على وجه التحديد"(١١).

غير أن الأكثر دلالة بكثير هو واقع أن الكثير مما جاء فى مذكرة ڤايل جرى تحاشيه أو تأكيده بصورة أقل فى محاضرة جروينبرج. وفى حين تحدث ڤايل عن الحياة الاجتماعية "فى مجملها"، كان جروينبرج مهموماً بالجوانب الأكثر واقعية من هذا المجمل: "فى المقام الأول، دراسة وعرض حركة الطبقة العاملة"، و"متابعة المسائل الاجتماعية- الاقتصادية الأساسية". أمّا مشكلات البنية الفوقية (الأيديولوجية، وحتى الوعى الطبقى) فلم يتم إدراجها بما يقارب نفس الوضوح، وبدلاً من ذلك يختتم جروينبرج حديثه، بطريقة غامضة، بمجرد الإشارة إلى الحاجة إلى "إلقاء ضوء تاريخى على النظريات، الاشتراكية وغير الاشتراكية على حدّ سواء"(١٢). أمّا نقد- الأيديولوچية، الذى جعل منه ڤايل الموضوع الرئيسى بصورة ضمنية، والذى قُدّر له أن يصبح حجر الزاوية فى عمل المعهد فى فترة إدارة هوركهايمر، فلم تكن له أية أهمية كبيرة عند جروينبرج.

ورغم أن جروينبرج قد أعلن أن عملية- الإنتاج هى المحدّد النهائى للبنية الفوقية التصوّرية، فإنه لم يشر إلى أىّ ضرورة لإجراء تحليل أكثر دقة للوساطات المعقدة الماثلة فى هذه العملية. ويشكّل الافتقار إلى الاهتمام بالبعد السيكولوچى على وجه التحديد فارقاً أساسياً بين جروينبرج وهوركهايمر، كما سنبيّن فيما بعد. ويتمثل فارق محورىّ آخر فى الموقف الخاص بكل منهما إزاء الفلسفة؛ ورغم أن جروينبرج يصيب

فى إنكاره أن تكون المادية التاريخية فلسفة أو ميتافيزيقا[١٣]، فإنه يحجم عن ذكر **العلاقة** الجدلية بين الفلسفة والاشتراكية العلمية. وبدلاً من ذلك، يتحدث جروينبرج، بطريقة عامة إلى أقصى حدّ ومجرّدة إلى أقصى حدّ، عن "إخصاب" عمل المعهد بالفلسفة، واضعاً دور هذا الفرع من فروع المعرفة على قدم المساواة مع "العلاقة" الغامضة بنفس القدر مع التاريخ والفقه[١٤].

وتتمثل سمة مميزة أخرى من سمات ماركسية جروينبرج فى عدم تشديده على ارتباط النظرية– الممارسة. صحيح أن عمله الأرشيفى والخاص بتأريخ الأحداث، بالإضافة إلى عروضه للكتب، يكفل بالفعل شيئاً من الاتصال بالأحداث الجارية، ولكنه لا يعترف بالحاجة إلى الاتصال بصورة نشيطة بأية ممارسة اجتماعية نقدية. ويكرر جروينبرج تأكيد أن فريقه سيظل بعيداً عن السياسة الحزبية: سيمتنع المعهد عن كل "سياسة يوميّة". وأىّ تأثير قد يكون للمعهد "لن يختلف، سواء فى شكله أو مداه، عن ذلك الذى يمارسه العمل العلمىّ بوجه عام"[١٥]. ولا تلعب الفكرة الماركسية القائلة أن الاشتراكية العلمية سلاح طبقىّ للبروليتاريا أىّ دور فى تصوّر جروينبرج عن مهمة المثقف.

ومع ذلك، فإن الميل الأكاديمى الأرثوذوكسى لدى جروينبرج، فى سياق المحاضرة ككل، منطقى تماماً: إنه يتحدّث عن الانتقال الذى يجرى فى الوقت الحاضر من الرأسمالية إلى الاشتراكية بوصفه "واقعاً" يمكن إثباته علميًا، ولا يمكن دحضه(١٦). وإذا سلّمنا بهذه المقدمة، فإن العلم "الماركسى" يمكنه فى الواقع أن يظل قانعاً بمهمة تفسير وتسجيل مثل هذه "الوقائع"، مادات هذه النزعة الميكانيكية الاقتصادية تتجاهل نفس ذلك الجانب من المجتمع الذى سبق أن أشار إليه جروينبرج بوصفه مفتاح التاريخ: أىْ، النضال الطبقى. وبالتالى، ففى حين أن ماركسية جروينبرج لا ينقصها التماسك إجمالاً ، فإن موقفه ككل ليس خالياً من التناقضات الداخلية. وقد أكد ڤايل فيما بعد[١٧] أن هذه الجوانب المثيرة للشك فى ماركسية أوّل مدير للمعهد كانت مجرّد حيل خاصة بافتتاح المعهد، تكفل له الاعتراف الأكاديمىّ. ومهما يكن من شأن ذلك، يظلّ هناك واقع أن المعهد لم يقم قط بدور تحريضىّ واع. وقد تم رفع مفهوم ارتباط النظرية– الممارسة إلى مستوى أعلى بكثير، وأكثر تميزاً، فى فترة هوركهايمر؛ غير أن الآثار الفعلية لمدرسة فرانكفورت (باستثناء أعمال ماركيوز منذ أواخر الستينات) تخلّفت إلى أبعد حدّ عن تصوّرهم الخاص. ولم تكن الممارسة الاجتماعية النقدية مكوّنًا فعليًا من مكونات "نظريتهم النقدية للمجتمع".

٣- إنجازات المعهد فى العشرينات

يبيّن عمل المعهد فى ظل إدارة جروينبرج (التى كانت اسمية لاغير فى أواخر العشرينات، بسبب اعتلال صحته) أولاً، أن الاهتمامات التجريبية لدى جروينبرج لعبت بالفعل دوراً هاماً، لكنه يبيّن أيضاً، ثانيا، أن الكثير من عمل المعهد قد تجاوز الأفق النظرى للمدير، وتم إنجازه بما يتفق مع روح مذكرة فايل المبكرة. وفى عام ١٩٢٩ قدّم فايل مذكرة أخرى(١٨)، عارضاً هذه المرة تقدّم المعهد حتى ذلك الحين (وعارضاً بالتالى التقليد الذى ينبغى أن يراعيه أىّ مدير جديد). وقد تم إدراج ستة فروع رئيسية للدراسة: الأول، المادية التاريخية، والأساس الفلسفى للماركسية؛ الثانى، الاقتصاد السياسى النظرى؛ الثالث، مشكلات الاقتصاد المخطّط؛ الرابع، وضع البروليتاريا؛ الخامس، علم الاجتماع؛ السادس، تاريخ المذاهب الاجتماعية والأحزاب. والأكثر دلالة من كل ذلك هو الترتيب: تحتل مكان الصدارة مسألة علاقة الاشتراكية العلمية بالفلسفة، وهى مسألة أساسية بالنسبة لنقد مدرسة فرانكفورت للأيديولوچية.

وكانت أولى مطبوعات المعهد الرئيسية كتاب هينريك جروسمان **Henryk Grossmann** **قانون التراكم وانهيار النظام الرأسمالى**(١٩)، وهو مثال طيب على المستوى النظرى العالى الذى كان المعهد قادراً على بلوغه. ويوضح جروسمان (١٨٨١- ١٩٥٠) أنّ النقد الماركسىّ للاقتصاد السياسى لا يمكن أن يؤخذ كأمر مسلّم به، وأنّه بالأحرى منهج بالغ التعقيد يحتاج هو ذاته إلى البحث الجادّ إذا شئنا استيعابه والاستمرار به. ويشدّد جروسمان على أن ماركس يلجأ إلى قوة التجريد:

> موضوع التحليل هو عالم الظواهر، العينىّ والمعطى تجريبياً. غير أن هذا العالم أكثر تعقيداً من أن يتم إدراكه مباشرة. ولا يمكننا الوصول إلى فهمه إلاّ على مراحل. ومن أجل هذه الغاية نقوم بوضع افتراضات تبسيطية عديدة، بحيث نكون قادرين على التعرّف على الشئ الموضوع تحت التحليل من ناحية **طبيعته الجوهرية**(٢٠).

ولكن هذه الخصائص المميزة، التى جرى التوصّل إليها عن طريق عملية من التجريد والتبسيط، لا ينبغى النظر إليها على أنها نتائج نهائية للتحليل الماركسىّ؛ فهى بالأحرى **مرحلة** فى العرض الجدلى للاقتصاد الرأسمالى. وعندما يتكشف هذا العرض تدريجياً، تجرى مراجعة كل تبسيط عن طريق رجوع متواصل إلى تعقيدات الحياة الاجتماعية- الاقتصادية؛ وما كان قد تم إهماله يجرى الآن وضعه تحت

الفحص، وبهذه الطريقة تصل النظرية تدريجياً إلى التعبير عن ذلك الواقع "بصورة وافية"[٢١]، كما يوضح جروسمان.

ويعود قلق جروسمان بشأن منهج ماركس إلى التشويش الذى يحيط بقانون ميل معدّل الربح إلى الهبوط. ويؤكد جروسمان أن هذا التشويش هو على وجه التحديد نتيجة عجز عن التعّرف على منهج مرحلة فمرحلة فى العرض والذى يستخدمه ماركس. وهكذا يحاول جروسمان أن يكشف ليس عن القانون ذاته فحسب بل كذلك، وبالضرورة، عن سْريان مفعول القانون: ما الذى يجعل من هذا القانون "قانوناً" فى المقام الأول، وكيف يعمل "قانون" من القوانين؟ ويمكننا أن نتذكر أن ماركس عرض "القانون بوصفه كذلك"، متبوعاً بـ" العوامل المعاكسة"، ثم أظهر الصراع الجدلى لكل العوامل المرتبطة بالموضوع؛ وهذه النقطة تشكّل عرضه المعنون "عرض التناقضات الداخلية للقانون"[٢٢]. ويصف ماركس نفسه "القانون" كما يلى:

> ... نفس العوامل التى تؤدّى إلى ميل فى المعدل العام للربح إلى الهبوط، تؤدّى أيضاً إلى نتائج معاكسة تعوق وتبطئ وجزئياً تشلّ هذا الهبوط. وهذا الأخير لا يلغى القانون، بل يضعف تأثيره... ولهذا، لا يعمل القانون إلاّ بوصفه ميلاً[٢٣].

ذلك هو منهج نقد ماركس للاقتصاد السياسى؛ وقد سمّاه ماركس "منهج الانتقال من المجرّد إلى العينىّ"، وهو منهج استخدمه هيجل غير أنه طبعه بطابع مثالىّ، ثم أصبح يشكّل، بعد تجريده من تشويهه المثالى، «المنهج الصحيح علميا» وفقا لرأى ماركس[٢٤]. وإنها لمأثرة من مآثر جروسمان أنّه أدرك هذا النهج إدراكا كاملا وجليا فى وقت كانت أغلب أعمال ماركس المتعلقة بالمنهج على نحو مباشر لا تزال غير منشورة.

* وكانت المطبوعة النظرية الرئيسية الثانية للمعهد كتاب فريدريش پولوك **تجارب فى التخطيط الاقتصادى فى الاتحاد السوڤييتى ١٩١٧-١٩٢٧**[٢٥]. ويصف المؤلف هذا العمل بأنه«تقرير» ينبغى استكماله فى وقت لاحق بتعليق تقييمى على هذه المادة التجريبية[٢٦]. وهذا العمل الأخير لم يتم إنجازه قط لسوء الحظ، غير أن لهذا المجلّد الأول ذاته مأثرة بارزة: فالتطورات الاقتصادية فى الاتحاد السوڤييتى لا يتم بحثها بطريقة تجريدية، بل فى ارتباطها بالشروط الاجتماعية - الاقتصادية التى انبثقت منها ديكتاتورية البروليتاريا. وفى نفس الوقت، يعيد پولوك فحص المفهوم الماركسى عن الشيوعية فى ضوء هذه التجربة التاريخية

العينيّة. وهذا ما يضع كتاب پولوك فى مرتبة تختلف عن مرتبة مطبوعات جروينبرج الأرشيفية فى جانبها الأكبر، ويميّزه أيضاً عن موقف المعهد فيما بعد إزاء الاتحاد السوڤييتى؛ وكما سنوضّح فى الفصل الثالث عجز فريق هوركها يمر عن الاستمرار بالصلة المحدّدة مع الممارسة الاشتراكية، تلك الصلة التى حاول پولوك عقدها فى أواخر العشرينات.

* والمشروع الرئيسى الأخير الذى كان ينبغى إتمامه فى ظل إدارة جروينبرج هو كتاب كارل آوغوست ڤيتفوجل **اقتصاد ومجتمع الصين**(٢٧)، الذى لم يطبع حتى عام١٩٣١. وهو عبارة عن دراسة تجريبية إلى حدّ بعيد، والواقع أنه تقرير لم يتم استكماله، شأنه فى ذلك شأن دراسة پولوك عن الاتحاد السوڤييتى، بالمجلد الثانى الذى جرى الوعد به، والذى كان ينبغى أن يقوم بتحليل مسائل البنية الفوقية، بما فى ذلك الأيديولوچية والوعى الطبقى(٢٨). غيرأن ڤيتفوجل (المولود فى عام ١٨٩٦) يعالج بإيجاز، حتى فى هذ المجلد، مشكلات تتعلّق بالبنية الفوقية، كما أنه يُبدى عدداً من الملاحظات المادية التاريخية المفيدة. ورغم أنه يقبل المبدأ الماركسّى الخاص بالقوة المحدِّدة النهائية التى يشكلها الأساس الاقتصادىّ، فإنه يشدّد على التعقيدات الجدلية الماثلة فى المنظور الماركسىّ، وعلى سبيل المثال فإن السمات الثقافية لمجتمع من المجتمعات يحدّدها ليس فقط **طبيعة** عملية الإنتاج، بل كذلك أيضاً طول **الزمن** الذى استمر خلاله عمل هذا الأسلوب المحدّد للإنتاج: وهذا محورىّ فى تفسير مشكلتى ركود البنية الفوقية وعدم التجانس(٢٩).

ومن ناحية أخرى، ليست لدى ڤيتفوجل أية رغبة فى محاولة صياغة علم نفس مادى تاريخى مترابط الأجزاء، ويظل بالتالى قانعا بإبراز أوجه شبه محدّدة عديدة بين الاقتصاد وعلمه. والكثير من هذه الملاحظات ذكية للغاية، وعلى سبيل المثال، العلاقة بين سلطة الدولة وعلم الفلك(٣٠)، غير أنه يمكننا أن نقرّر، أخيرا، أنه رغم أن أعمال جروسمان، وپولوك، وڤيتفوجل لا يمكن إدراجها ببساطة فى الاهتمام الأرشيفى والتجريبى تماماً لدى جروينبرج، لم يمتد عمل المعهد فى فترة بدايته المبكرة إلى مشكلة مغزى التحليل النفسى بالنسبة للماركسية، وهى مشكلة قدّر لها أن تصبح محوريّة فى ظل إدارة هوركهايمر.

٤ـ "أرشيف جروينرج"

قبل المجئ إلى فرانكفورت، كان جروينبرج قد صنع لنفسه بالفعل اسما كبيرا بوصفه محرر **أرشيف تاريخ الاشتراكية والحركة العمالية**(٣١)، أو **أرشيف جروينبرج**، كما كان معروفا على نطاق واسع. وكان من المحتوم، بطبيعة الحال، أن تلعب اهتمامات هذه الدورية الرئيسية دورا هاما فى عمل المعهد، على الأقل عندما كان جروينبرج مديرا. ولا غرابة فى أن المحاضرة الافتتاحية أدرجت فى مقدمة الأولويات دراسة وعرض الحركة العمالية؛ وقد روى فيليكس ڤايل فى أواخر العشرينات أن هذا الاهتمام لعب بالفعل دوراً رئيسياً فى عمل المعهد(٣٢). ولهذا تعدّ دراسة **أرشيف جروينبرج** ضروريّة لتقدير قيمة تقليد البحث التاريخى عند جروينبرج، وكذلك لتحديد الاتصال أو الانقطاع بين هذه الصحيفة والصحيفة الأحدث التى أصدرها المعهد فى مرحلة«مدرسة فرانكفورت» من مراحله.

وقد نظر جرونيبرج إلى الصحيفة بوصفها أداة لملء فجوة رئيسية فى العلوم الاجتماعية:تاريخ الحركة العمالية والاشتراكية. وتم إنشاء خمسة فروع رئيسية للدراسة فى الصحيفة: الأول، المشكلات النظرية؛ الثاني، المواد الجديدة أو العويصة؛ الثالث، تسجيل أحداث العام السابق والمشاريع المتصلة بذلك؛ الرابع، عرض الكتب؛ الخامس، ببليوجرافيا كاملة(٣٣). وقد أكدّ جروينبرج أن أهمية مثل هذه المادة لم تكن مجرد أهمية أكاديمية، بل كانت، بالإضافة إلى ذلك، أهمية"عملية سياسية"(٣٤). غيرأن جروينبرج استبعد، كما فى المحاضرة الافتتاحية وكذلك فى مذكرة ڤايل عام ١٩٢٢، أيّ تحيّز حزبيّ، بل ذهب إلى حدّ التخلى عن أية مطالبة بأىّ توجيه ذى طابع أيديولوچى من جانب رئيس التحرير(٣٥)..(وهذا دليل إضافيّ لإثبات تأكيد ڤايل أنه هو، وليس جروينبرج، قد أقحم الكلام الخاص "بدكتاتورية" المدير فى المحاضرة الافتتاحية).

وفيما يتعلق بدراسات جروينبرج الخاصة، كانت هذه التعدّدية ذات أهمية ضئيلة: فلأنه كان مهتما فى الواقع بأرشفة وتسجيل أحداث الحركة العمالية فى مجملها، لم يلعب التقييم النظرى والأيديولوچى أىّ دور. وإذا وضعنا جانبا عرض الكتب (يحمل أكثر من مائة عرض اسمه)، فقد تمثل عمله فى جمع وتصنيف وتحقيق وتقديم الوثائق المتعلّقة بمنظمات الطبقة العاملة. ولم ينشر جروينبرج قط عملاً نظريا من نتاج قلمه؛ بل إنه عندما قدّم الوثيقة التشريعية الأساسية لروسيا السوڤييتية لم يكن يميل إلى

تقييم مادتها. ولمّا كانت صحة الوثيقة بعيدة عن أيّ شك فقد كان الحدّ الأدنى من الكلمات كافيا كمقدمة ملائمة. ويؤكد جروينبرج فعلا أن الاهتمام بهذه المادة لابد أن يكون حادا بصورة خاصة "في الوقت الحاضر، حيث يحتدم الجدال في ألمانيا أيضا حول مسألة: الجمعية الوطنية أم النظام السوفييتي؟"(٣٦) غير أنه ليس هناك أيّ إيحاء من جانب جروينبرج بأنه ينبغي استخدام هذه المسألة من جانب المؤرخين الاجتماعيين كسلاح تحريضيّ لصالح أيّ من البديلين؛ وعلى العكس من ذلك، يتمثل دور المؤرخ في أن "يقدم المادة للنقاش".

وكما كان الأمر في حالة المعهد، فقد تجاوز العمل النظرى في إطار **الأرشيف** أفق تصورات جروينبرج. والواقع أنه في نفس الوقت الذى تم فيه تقريبا تعيين جروينبرج في فرانكفورت، نشرت صحيفته واحدا من الأعمال الأكثر أهمية التى كتبت على الإطلاق حول المشكلة التى كان عليها أن تصبح، في ظل إدارة هوركهايمر، قضية ملتهبة بالنسبة للمعهد: إنه كتاب كارل كورش **karl korsch** **الماركسية والفلسفة**(٣٧). وسوف تجرى مناقشة كتاب كورش بشئ من الإسهاب فيما بعد؛ أمّا الآن فيهمنا أكثر أن نوضح أن مسائل مثل الأصل الفلسفى للماركسية قد تبوأت منذ البداية مركزا مرموقا داخل **الأرشيف** وعلى سبيل المثال، ناقش إميل هامّاخر **Emil Hammacher** المشكلة الهامة الخاصة بعلاقة الاشتراكية العلمية بجدل هيجل (وكذلك بكانط وفيشته) وقام بالكثير لكشف التناقضات المتفجرة الماثلة في صميم فلسفة هيجل، مشدّداً على انّ الاشتراكية العلمية لم تقم بإلغاء الفلسفة إلاّ في إطار الشكل الجدلى المتمثل في التجاوز **sublation (Aufhebung)*** في النظرية والممارسة(٣٨).

(*) sublation (التجاوز) ترجمة مستعملة كبديل مؤقت، وهى ترجمة استخدمتها بالفعل مدرسة فرانكفورت في مطبوعاتهم الإنجليزية، للمفهوم الجدليّ Aufhebung وقد فسّر هيجل هذا المفهوم على النحوم التالى:

ذلك الذى يتم تجاوزه، لا يصبح بذلك عدماًNothing؛ فالعدم **مباشر** unmediated، بينما الشئ الذى تم تجاوزه **يتصف بالتوسّط** mediated واللاجود Non-Being هو الذى يمثل **نتيجة** فعالية وجود a Being، وهو بما هو كذلك لا يزال يحمل معه سيماء المكان الذى جاء منه. وللتجاوز معنى مزدوج، في الألمانية، هما الاحتفاظ أى **الاستبقاء**، وإحداث الانقطاع أىْ **الإنهاء** .....

وبالتالى فإن ما تم تجاوزه تم الاحتفاظ به أيضا، لقد فقد طابعه المباشر، غير أنه لم يتم بذلك تدميره.

(G.W.F.Hegel,"Wissenschaft der Logik", Erster Teil, in Werke, V.Frankfurt: Suhrkamp 1969, pp. 113 - 14) (ملاحظة المؤلف)

لا يظهر الاختلاف بين sublation الإنجليزية وAufhebung الألمانية في الترجمة العربية حيث فضلنا كلمة التجاوز التى تتفق مع الأصل الألمانى كما شرحه هيجل في هذا الهامش، بينما لا تعنى الكلمة الإنجليزية سوى الإنهاء والإنكار والحذف، وهكذا فقد ترجمناها حيثما وردت إلى التجاوز. (ملاحظة المترجم)

غير أن الغالبية الساحقة من الاستنتاجات المستخلصة حول مثل تلك المشكلات فى الصحيفة مثيرة للجدل إلى أقصى حدّ. ويمثل هامّاخر حالة فى صميم الموضوع؛ فهو ينتهى إلى تبنّى جوانب من الاشتراكية "الحقيقية" (هيس **Hess** وجروين **Grün**) فى استحسان واضح ضدّ ماركس وإنجلس، اللذين يجرى نقدهما على كونهما "غير جدليين"[٣٩]. وسوف تجرى مناقشة العلاقة الحقيقية بين المادية التاريخية والقيم المثالية فى الفلسفة بالتفصيل فى الفصل التالى؛ أمّا الآن فيكفى أن نقول أن هامّاخر يخفق تماماً فى إدراك الطابع الحقيقى للتجاوز المقصود. ومن حسن الحظ أن النظرى البارز الآخر فى **الأرشيف** فيما عدا كورش، ونعنى چورچ لوكاش **Georg Lukács**، قد أوقف هاماخر عند حدّه فى ردّ حادّ موجز على أية محاولة "لتصحيح" التقييم الماركسى للاشتراكية "الحقيقية". ومقال لوكاش، موزيس هيس ومشكلات الجدل المثالى[٤٠]، يشكل من الناحية الجوهرية نقداً يرتكز على الأساس الطبقى لفشل هيس فى دمج مُثُله وتعاطفه الطبقى فى نظرية عملية- نقدية للتحرر[٤١].

وفيما يتعلق بالتناقضات المتفجّرة فى جدل هيجل، فقد كان لوكاش متفقا تماما {مع هامّاخر- المترجم}، وإن كان قد قام بتحديد وصياغة الثنائية الأساسية بصورة أكثر إحكاما بكثير؛ وكانت تلك الثنائية تتمثل فى واقع أن «صياغات المفاهيم التاريخية وفوق التاريخية تتضافر، وتتقاطع، ويستأصل بعضها بعضها الآخر من الجذور» فى فينومينولوچيا هيجل[٤٢]. وفى استباق مذهل لنقد ماركس للجدل الهيجلى (الذى لم يكن منشورا حتى ذلك الحين)، حدّد لوكاش كأعظم إنجاز لهيجل:

> ...أن هيجل أدرك الأشكال الموضوعية للمجتمع البرچوازى فى تعارضها، فى تناقضها: بوصفها لحظات فى عملية يعود فيها الإنسان (الروح، حسب اصطلاحات هيجل الميثولوچية) إلى نفسه عبْر التجسيد، إلى الحدّ الذى يتم فيه دفع التناقضات فى وجوده إلى حدّها الأقصى، موفرة الإمكانية الموضوعية لحدوث التغيّر الكيفى، لحدوث تجاوز لهذه التناقضات[٤٣].

هذا التقييم سبق التقييم اللاحق لهيجل من جانب مدرسة فرانكفورت، وهو دليل على الذُرى التى كان فى مستطاع **الأرشيف** بلوغها، حتى فى ظل رئاسة جروينبرج للتحرير.

ولكن **الأرشيف**، كما كان الحال فى عمل المعهد فى العشرينات، يغفل إغفالا تاما علم النفس، الذى قُدر له أن يُرفع إلى مكان الصدارة فى مطبوعات هوركهايمر اللاحقة. لقد سلّم إنجلس الشيخ بواقع وجود فجوة فى تفسير المادية التاريخية للوعى؛

ومن اللافت للنظر أن كتاب كورش **الماركسية والفلسفة** يستشهد بتصريح إنجلس في هذا الصدد:

> لقد شددنا جميعا، وكنّا ملزمين بأن نشدد، بصفة رئيسية على واقع أنّ المفاهيم السياسية والقانونية، وبقية المفاهيم الأيديولوچية الأخرى **مستمدّة** من الوقائع الاقتصادية الأساسية وأن هذا ينطبق أيضا على الأفعال التى تجرى عبر وساطة هذه المفاهيم. لقد شددنا على المحتوى وأهملنا الشكل، أيْ الطرق والوسائل التى نشأت بواسطتها هذه المفاهيم[٤٤].

ولم يكن كورش بأىّ حال فى وضع يستطيع فيه أن يقدّم علم نفس مادىّ تاريخى ملائم؛ والواقع أن اهتمامه لم يكن منصبا على علم النفس بالمعنى الذى نجده فى العمل اللاحق لمدرسة فرانكفورت. غير أن دراسته المتمايزة للظاهرة المعقدة التى تشكلّها الأيديولوچية كانت تعنى أنه ابتعد عن أىّ بدائل مؤقتة مثالية، بينما انزلق نظريون أقل مستوى مثل هامّاخر، الذى أخفق فى فهم التجاوز المادى التاريخى "للقيم"، إلى المثالية السيكولوچية، ملحقين عددا من المقولات «ذات النزعة الإنسانية» بماركسية "ناقصة"من نواح أخرى. ومن ناحية أخرى، وختاما، فرغم المنظّرين البارزين من أمثال كورش ولوكاش، لم ير **الأرشيف**، شأنه فى ذلك شأن المعهد فى فترته المبكرة، أيّ ضرورة لبحث مغزى التحليل النفسى الفرويدى. وجاء التحوّل مع تعيين هوركهايمر فى عام ١٩٣٠.

٥ـ تعيين هوركهايمر مديراً للمعهد

منذ ١٩٢٧، لم يقدم جروينبرج أية إسهامات **إلى أرشيفه**، وكان غير فعّال فيما يتعلق بالمعهد. وبحلول عام ١٩٢٩ كان پولوك يقوم من الناحية الفعلية بإدارة هذا المعهد[٤٥]، غير أنه كان ينبغى تعيين مدير متفرّغ، مع اشتراط الأستاذية فى الجامعة. وقد أثار ذلك مشكلات؛ وكان جوينبرج مقبولا من جانب ڤايل لأن جروينبرج، رغم تصوّره الضيق بعض الشئ للماركسية، كان مستعدا لأن يدع ڤايل والدارسين ذوى العقلية المشابهة يمارسون المهام النظرية بعيدة المدى إلى حدّ أكبر. وكان من الطبيعى أن يكون العثور على شخص يتصف بنفس القدر من التسامح ليحل محلّ جروينبرج أمراً بالغ الصعوبة، وما جعل الأمور أسوأ هو أن كرسّى جروينبرج كان فى

الاقتصاد والعلم الاجتماعی، حیث ابتعدت التقالید الأیدیولوچیة کثیرا فی الواقع عن تصوّر ڤایل بشأن مهمة المعهد. وبعد مداولات حامیة، وغیر سارة فی أکثر الأحیان، بین وزیر الثقافة، والکلیة، والمجلس الأعلی للجامعة، من جهة، وفیلیکس ڤایل من جهة أخری، والتی هددت عائلة ڤایل خلالها بصورة ضمنیة بقطع الهبة مالم یتم الإقرار "بحقوقها" (أیْ حقوق فیلیکس)، تم التوصّل أخیراً إلی اتفاق علی ماکس هورکهایمر، وهو زمیل قدیم وصدیق لڤایل.

وکان هورکهایمر قد قدّم رسالة لنیل الأستاذیة ونالها فی عام ١٩٢٦، وأصبح بذلك بمستطاعه الوفاء بشروط النظم الأساسیة فیما یتعلق بإدارة المعهد. أمّا المأزق المتعلق بالکلیة فقد تم حلّه عن طریق نقل کرسیّ المدیر إلی الفلسفة، حیث أصبح هورکهایمر أول أستاذ للفلسفة والفلسفة الاجتماعیة[٤٦]. ولهذا ینبغی أن نتذکر، عند محاولة تصنیف العمل اللاحق لهورکهایمر، أن اصطلاح «الفلسفة الاجتماعیة» لم یکن یشکّل فهما جدیداً للذات من جانب المعهد، بل کان علی العکس من ذلك مجرد حیلة تم ابتکارها بغرض الحصول کمدیر علی رجل متعاطف مع مشاریع ڤایل الأصلیة من أجل المعهد.

وقد حملت محاضرة هورکهایمر الافتتاحیة عنواناً واضح الدلالة: «الحالة الراهنة للفلسفة الاجتماعیة والمهام الخاصة بمعهد للبحث الاجتماعی»[٤٧]. وقد عرضت المحاضرة بإیجاز التصوّر العام للفلسفة الاجتماعیة بوصفها «التفسیر الفلسفی لمصائر البشر بقدر ما لا یشکّل هؤلاء البشر مجرّد أفراد، بل أعضاءً فی جماعة». وکان موضوع هذا الفرع من المعرفة شیئاً لا یقل عن «کامل الثقافة المادیة والروحیة للبشریة قاطبة»[٤٨].

وسرعان ما تستوقفنا ملاحظة سجالیّة؛ فهورکهایمر یهاجم الوظیفة التمجیدیة لهذا "التفسیر" الفلسفی، وهو یضرب لذلك مثلاً بحالة هیجل: فأمام تأکید أن «الوجود الجوهری» للإنسان، أیْ "الفکرة" قد ساد التاریخ، یبدو مصیر الفرد (وفی الواقع المکوّنات الأساسیة للثقافة المادیة) "خالیاً من الأهمیة الفلسفیة"[٤٩]. والفلسفة الاجتماعیة، رغم أنها تدّعی تحلیل الواقع **الاجتماعی**، تحوّل "الواقع" بأسره إلی عنصرها الفلسفی الأساسی. وفی سیاق التناقضات الصارخة بین "الجوهر" المفترض للإنسان (أی "الحریة") وواقعه الاجتماعی (الاغتراب، البطالة، التجنید الإلزامی)، یصبح التمجید الفلسفی للوجود الاجتماعی شریکاً للسیطرة الطبقیة.

وهوركهايمر، الذى لا يعدّ صديقاً للوضعية كما سوف نرى، يهاجم مع ذلك الطريقة الراضية عن النفس التى تبحث بها الفلسفة الاجتماعية العلوم القائمة بذاتها. فهذه العلوم يتم "تجاوزها" (من خلال عملية مثالية تماماً) إلى كلٍ تصوّرىّ، توجّهه الفلسفة بمهابة، معلنةً "الحقيقة النهائية" فيما يتعلق بالنتائج التى تصل إليها مختلف فروع البحث(٥٠). وبهذه الطريقة، لا يدلّ اصطلاح "الفلسفة الاجتماعية" على تخلّى الفلسفة عن هيمنتها التى فرضتها بنفسها، بل يتضمن على العكس من ذلك دفاعاً عن هذه الهيمنة وتعزيزاً لها. وفيما يتعلّق بالجوانب المادية لهذا "الواقع" الاجتماعى، فلا شئ يتغيّر.

ويطرح هوركهايمر فى مواجهة هذه الحالة تصوّرًا جدلياً عن العلاقة بين الفلسفة والعلوم القائمة بذاتها:

> لا يمكن التغلّب على التخصّص المشوّش للمعرفة عن طريق إجراء تراكيب هزيلة من نتائج الأبحاث المتخصّصة؛ كما أنه لا يمكن الوصول إلى تجريبية غير متحيّزة عن طريق محاولة استئصال العنصر النظرىّ. وعلى العكس من ذلك لا يمكن الوصول إلى حلّ مشكلتى البحث التجريبى والتركيب النظرى إلاّ عن طريق فلسفة تقوم، بفضل اهتمامها بالعام و"الجوهرىّ"، بإمداد مجالات البحث الخاصة بالدوافع الحافزة، فى حين تظل هى ذاتها مفتوحة بما فيه الكفاية للتأثّر والتعديل عن طريق تقدّم الدراسات العينية(٥١).

وباختصار، ينبغى تنظيم العمل المشترك «على أساس المشكلات الفلسفية المرتبطة بالأحداث الجارية"(٥٢).

وقد يثير استخدام تعبير "الفلسفية" قلقاً شديداً لدى ماديين تاريخيين كثيرين، غير أن من الواجب أن نتذكر المناسبة التى تم فيها إلقاء المحاضرة، بالإضافة إلى لقب كرسىّ هوركهايمر. وفيما يتعلّق بالمشروعات المحدّدة للدراسة، يُبدى المدير الجديد ملاحظة جديدة تمامًا؛ فالموضوع المحورىّ لأول مشروع رئيسىّ للمعهد سيكون السؤال التالى:

> ما هى الصلة التى يمكن عقدها، داخل مجموعة اجتماعية محدّدة، فى فترة زمنية محدّدة، فى بلدان محدّدة، بين الدور الاقتصادى لهذه المجموعة، والتغيّرات فى البنية النفسية لأعضائها الأفراد، والأفكار والمؤسسات التى هى نتاج لذلك المجتمع، والتى لها فى مجموعها تأثير تكوينىّ على المجموعة موضوع الدراسة؟(٥٣).

والمنهج الملائم للتحليل ليس "هيجلياً- مبتذلاً" ("أساس العالم والتاريخ هو الروح")، كما أنه ليس "ماركسياً- مبتذلاً" ("النفس البشرية، والشخصية، وكذلك القانون، والفلسفة عبارة عن مجرّد صورة مرآة للاقتصاد")، بل هو منهج يدرك التفاعل الجدلىّ بين الواقع المادىّ والواقع العقلى. و"دور التعقيد الذى تلعبه حلقات الوصل النفسية" لا ينبغى تفسيره لاستبعاده، بل ينبغى كشفه(٥٤).

ويشدّد هوركهايمر على أن دراسة الأساس الاقتصادىّ شرط لا غنى عنه **sine qua non** فى سبيل تصوير واف للواقع الاجتماعى(٥٥). غير أنه لا ينظر إلى هذه الدراسة على أنها تشكّل مشكلة عويصة بصورة خاصة: ويبدو أنه ينظر إلى هذا الجزء من المشروع على أنه أمر بديهىّ. وما يظهر للعيان حقاً بوصفه انحرافاً مثيراً للجدل بصورة واعية هو الاهتمام بعلم النفس والفلسفة. وفيما يتعلّق بالأول، فإن الحاجة إلى مكوّن سيكولوچى ملائم فى النظرية الاجتماعية يتم التشديد عليها بقوة، وبإدراك لواقع أن لا شئ تقريباً قد تم عمله فى هذا الحقل حتى ذلك الحين؛ أمّا التوضيح الفعلى للمقولات السيكولوچية فقد تُرك لعمل المعهد فى المستقبل. ولكن الاهتمام بالفلسفة، بوصفه مكوّناً لا يعمد إلى الإلغاز والغموض فى تطوّر النظرية الاجتماعية، يناقشه هوركهايمر بإسهاب. وهذا يكشف عن الاهتمام الرئيسىّ لدى المدير الجديد، غير أنه يخلق أيضاً مشكلات هائلة.

وكان تأكيد جروينبرج أن الماركسية ليست فلسفة أو ميتافيزيقا، تأكيداً بسيطاً، لكن صحيحاً، وعلى وجه الخصوص فى مواجهة التشكيكات الفلسفية فى قيمة المادية التاريخية. وبطبيعة الحال فقد كانت الماركسية مستمدة جزئياً (لكن جزئياً فحسب!) من الجدل الهيجلىّ، غير أن الحديث فى القرن العشرين عن تنظيم الدراسات، مهما يكن ذلك حافزاً على العمل إلى أبعد حدّ، "على أساس المشكلات الفلسفية المرتبطة بالأحداث الجارية"، أمر غريب. وحتى إذا أخذنا فى اعتبارنا مناورات هوركهايمر التاكتيكية، فإن المرء يستوقفه واقع أنه يطوّر مناقشته عن طريق حوار يقوم على المقولات الفلسفية. وهذا أكثر من مجرّد حيلة؛ إنّه ينم عن الشئ الكثير بشأن التطوّر المقبل لهوركهايمر. فرغم أنه يعرض مشروعاً مادياً تاريخياً لمعهده، ورغم أن اصطلاح "الفلسفة الاجتماعية" يفسح المجال أمام "علم المجتمع"(٥٦) الأكثر تماسكاً، تصبح الفسلفة موضوعاً حاسماً للدراسة داخل إطار هذه النظرية الاجتماعية.

وهذا الدور المطروح للفلسفة، التى ينبغى أن تكون **موضوعاً** للدراسة بدلاً من أن تكون منهج الدراسة، يمكن توضيحه على أحسن وجه عن طريق إلقاء نظرة على كتاب

هوركهايمر المنشور فى عام ١٩٣٠، **بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية**[٥٧]. ويصف المؤلف هذا الكتاب بأنه "مجموعة من الدراسات كُتبت بغرض توضيح الأمور للنفس". ويعتقد هوركهايمر أن التشكيك الراهن فى التاريخ (وهذا التشكيك ذاته ظاهرة تاريخية) يمكن أن يتعلّم شيئاً "ذا قيمة عملية" عن طريق إلقاء نظرة على بعض الممثلين الرئيسيين لفلسفة التاريخ، وهى فلسفة لاتزال تقدّم حتى اليوم عناصر هامة كثيرة لمنهج لفهم المجتمع[٥٨]. وهوركهايمر ليس معنياً "بإحياء" الفلسفة بوصفها فلسفة؛ فهو مقتنع على العكس من ذلك بأن إجراء انتقاد للفلسفة سيكشف ليس فقط التشويهات المحدّدة تاريخياً للواقع، بل أيضاً، وبالتالى، الشئ الكثير عن ذلك الواقع، ولا سيّما من ناحية تمثّله العقلى. وهذه الدراسات، التى تُعدّ النموذج الأصلى لمقالات هوركهايمر فى الثلاثينات، تجعل موضوعها الأساسى ما سوف يصبح الاهتمام الأول لمدرسة فرانكفورت: نقد- الأيديولوچية. ورغم الاحترام المتواضع الذى يقدّمه لسلفه، فقد كانت لدى هوركهايمر خطط مختلفة جذرياً من أجل المعهد.

وهذا الانتقال يتم تشويهه كلّيّاً فى رواية پاول كلوكه **Paul Kluke** لتاريخ المعهد. ويعلّق كلوكه على اشتراك المدير الجديد بحماس فى مناقشة الفلسفة، ويعلّق كذلك على إحجام هوركهايمر عن تكرار مجاهرة سلفه بالإيمان (الماركسىّ). غير أن كلوكه يلمّح إلى أن هوركهايمر ليس بالتالى ماركسياً: لا يبدى كلوكه جهله الكلّىّ بكتابات ماركس السجالية المبكرة فحسب، بل يشرع بالفعل فى الهبوط بالمادية التاريخية إلى حتمية اقتصادية فظة (ومن الجلىّ بالتالى أنه لا يمكن الدفاع عنها):

> حتى حيثما قام هوركهايمر... ببحث أهمية الشروط الاقتصادية للتطوّر الاجتماعى بمجمله، فإنه لم يقدّم، كما فعل سلفه من قبل، إعلاناً مسبّقاً تأييداً للمادية التاريخية، بل حاول البرهنة على وجود تأثير متبادل بين البنيتين الاقتصادية والنفسية[٥٩].

"وكبرهان" على ذلك، يستشهد كلوكه على وجه التحديد بذلك "الموضوع المحورىّ"، الذى عرضه هوركهايمر، الذى يعلن بصورة ضمنية عزم المعهد على ألاّ يتخلى عن المنهج المادى التاريخى بل أن يطبّقه وأن يقوم بالمزيد من ربط أجزائه بالمعنى المقصود فى كتابات إنجلس الأخيرة. ولا شك فى أن اهتمام هوركهايمر بالفلسفة وعلم النفس يشكّل انحرافاً عن عمل جروينبرج وعن "ماركسية" جروينبرج؛ غير أن هوركهايمر كان يتصوّر مهامه الجديدة بوصفها احتياجات ملحة للمادية التاريخية ذاتها. أمّا مسألة إلى أىّ مدى كان هو وفريقه **موفّقين** فى مجازفتهم فلا يمكن تقييمها

إلاّ من خلال تحليل جادّ لتطورهم اللاّحق، غير أنه لا يمكن أن يكون هناك أيّ شك بشأن اقتناعهم بأن الماركسية هي المنهج الوحيد الذي يفي بغرض تحليل المجتمع.

غير أنه يمكننا أن نلاحظ تشابهاً صارخاً بين جروينبرج وهوركهايمر: فرغم تفسيريهما المختلفين للمنهج "الماركسيّ"، يتصوّر المديران كلاهما عمل المعهد كعمل أكاديميّ بالمعنى الأرثوذكسي للكلمة. ويمكن لتأكيد جروينبرج في هذا الصدد أن يكون قد أقحمه قايل، غير أنه لم يكن بحال من الأحوال غريباً عن الموقف الشخصي للمدير، كما تبيّن نظرة سريعة في مقدمته الافتتاحية **للأرشيف**. ولا يختلف موقف هوركهايمر عن ذلك: فهو معنيّ بالتغلّب على الانقسام غير المُرضي بين العلوم التجريبية والفلسفة الاجتماعية، ولكنه لا يوضح ما إذا كان ينبغي توجيه عمل المعهد نحو صياغة نظرية عملية- نقدية للتغيير الاجتماعيّ. وبالطبع فمن الجائز أن هوركهايمر، الذي كان في ذلك الحين شخصية غير معروفة نسبياً، كان يقوم بتقديم تنازلات لجمهوره. ولكن المشكلات التي أبرزتها محاضرته الافتتاحية هي مشكلات جادة للغاية، وسوف يكون علينا أن نواصل بحثها بصورة منهجية من خلال تقييم الفترة العظيمة الأولى للإنتاج الفكريّ في تاريخ مدرسة فرانكفورت.

٦- إنجازات المعهد في عهد هوركهايمر

● كان أوّل عمل رئيسي تم نشره في عهد المدير الجديد كتاب فرانتس بوركيناو Franz Borkenau **الانتقال من النظرة الإقطاعية إلى النظرة البرجوازية إلى العالم**[٦٠]. وكان بوركيناو (١٩٠٠- ١٩٥٧)، الذي كان مساهماً ثانوياً في **الأرشيف**، يعمل في هذا الكتاب على مدى سنوات تحت رعاية المعهد. وبالتالي فإنه لم يكن دليلاً على اهتمامات المدير الجديد. غير أن هوركهايمر أوضح، في مقدمة افتتاحية، أن كتاب بوركيناو كان مرتبطاً بالاهتمامات الجديدة للمعهد حيث أن هذه الدراسة للعلم الطبيعي الثوري للبرجوازية عالجت "المشكلة الأساسية الخاصة بالعلاقة بين الاقتصاد والثقافة العقلية". وقال هوركهايمر إن هذه كانت "مشكلة تمثّل معالجتها اهتماماً هامّاً أيضاً بالنسبة للبحث الخاص بالمعهد»[٦١].

على أن الطبيعة الحقيقية للمعهد الجديد تم الكشف عنها بجلاء أكثر بكثير في الكتاب الرئيسيّ التالي، **دراسات في السلطة والأسرة**[٦٢]، الذي تمّ تصوّره وتخطيطه وإنتاجه تحت توجيه هوركهايمر. ومن الجليّ أن هذا العمل هو ثمرة "الموضوع

المحوري" الذى تم عرضه فى محاضرته الافتتاحية، ويؤكدّ هوركهايمر أن تحليل "العلاقة بين مختلف مجالات الثقافة المادية والعقلية" قام بدور هام فى عمل المعهد[٦٣]. وتظهر "حلقات الوصل النفسية" فى شكل "تمويه السلطة"؛ وهذا، وليس التعارض بين الأيديولوچية البرچوازية والواقع البروليتاريّ، هو الموضوع الحقيقى **للدراسات**[٦٤].

ولكن الوسيلة الأساسية للمعهد الجديد تمثلت فى دوريته **صحيفة البحث الاجتماعى Zeitschrift Für Sozialforschung**[٦٥]، وسوف نترك التحليل الجادّ **للصحيفة Zeitschrift** لموضع لاحق (وكذلك مناقشة **دراسات فى السلطة والأسرة**)، غير أن مسألة الاستمرار و/أو الانقطاع بين هذه الصحيفة وبين **الأرشيف** ينبغى حسمها الآن. وقد أعلنت نشرة تمهيدية للصحيفة الجديدة أن هذه الصحيفة "تتمة **لأرشيف** جروينبرج، غير أنها أضافت أنه "بالمقارنة مع أرشيف جروينبرج، تم توسيع موضوع البحث إلى حدّ كبير"[٦٦]. وفيما يتعلّق بالاستمرار (الشكليّ إلى حدّ كبير)، فقد ظلت دار النشر هى هيرشفيلت حتى وضع الحكم النازى حدّاً لهذا الامتياز، وكان التصميم هو تقريباً نفس تصميم الصحيفة السابقة؛ وتشعبت الصحيفة إلى المقالات النظرية وعروض الكتب. غير أن العمل الأرشيفى والخاص بتسجيل الأحداث فى أرشيف جروينبرج (وهو العمل الذى كان يتم إهماله بصورة مطردة، على أىّ حال، مع تدهور صحة جروينبرج) تم التخلّى عنه. ولكن **الصحيفة** كانت تمثل تحوّلاً جديداً بمعنى أعمق إلى حد بعيد أيضاً. والواقع أن العنوان ذاته، **صحيفة البحث الاجتماعى**، يؤكد المجال الأعرض، الذى كان أقرب إلى التصوّر الأصلى عند ڤايل منه إلى تصوّر جروينبرج.

بل قد يكون أكثر دلالة واقع أن هوركهايمر يختار هذا العنوان مفضّلاً إياه على **صحيفة الفلسفة الاجتماعية**. وتعيد المقدمة الافتتاحية للعدد الأوّل تأكيد عرض المحاضرة الافتتاحية للمشكلة المركزية بوصفها "العلاقة بين المجالات الثقافية المستقلة، اعتمادها المتبادل، والقوانين التى تحكم تغيرّها". والتحرّك العام نحو تحديد أكثر تماسكاً ينعكس فى قيام هوركهايمر بالاستنباط التدريجى لنعت جديد لعمله؛ والاصطلاح الذى ينشأ عن ذلك هو "نظرية المجتمع"[٦٧]. ولا تبقى سوى خطوة صغيرة للوصول إلى "النظرية النقدية للمجتمع"، التى كانت تمثل التعبير الأكثر اتساقاً عن منهج المعهد، والتى قدّر لها أن تقدّم إسهاماً رئيسياً فى التحليل المادى التاريخى للمجتمع.

غير أنه في هذه المرحلة يظلّ تصوّر هوركهايمر عن ارتباط النظرية– الممارسة غير متسق. وهو ينظر، مثل جروينبرج، إلى عمل المعهد بوصفه "على جانب من الأهمية"، لكنْ ليس بوصفه سلاحاً– طبقياً سياسياً وعملياً. صحيح أن هوركهايمر يقول فعلاً: "لكنْ مهما يكن مدى دخول التاريخ كعنصر مكوّن في النظرية بأكملها، فإن نتائج البحث يجب أن تصمد، مع ذلك، للمعايير النظرية إذا كان لتلك النتائج أن تُثْبِتَ نفسها في المجتمع"[68]. غير أن "إثبات نفسها" **(Bewährung)** هذا يظل غير متمايز؛ فليس هناك تمييز بين الموقفين "التقليدي" و"النقدي" كما سوف يسميهما هوركهايمر فيما بعد (انظر الفصل الثاني)، وليست هناك إشارة إلى الوسائط الحية للتغيير الاجتماعي. وبدلاً من ذلك، نعرف أنه يجب "فهم" إعادة إنتاج وثورة الواقع الاجتماعي، ورغم أن هوركهايمر يَعدُ بمواصلة "الرجوع إلى المشكلات الراهنة"، وبإجراء "أبحاث في الاتجاه المستقبليّ للتطور التاريخي"[69]، فإن تداخل النظرية والممارسة يبدو، في هذه المرحلة، عملية ذات اتجاه واحد. والمستقبل قد لا يكون كماً محدداً، غير أن النظرية لا يجرى النظر إليها على أنها سلاح تحريضي في مجال تقرير كيف سيتم حسم البنية المتناقضة للحاضر.

هذا التصوّر لدور النظرية لدى فريق هوركهايمر تم تجذيره في وقت لاحق، وأصبحت العلاقة بالنضال الطبقي، بالنسبة للمعهد، واجباً منهجياً إلزامياً. ولهذا، وقبل أن نتتبّع تطوّر نظرية مدرسة فرانكفورت، من الجوهريّ أن نقدّم صورة أوّليّة للتطور الاجتماعي– الاقتصادي والسياسي لألمانيا، ذلك التطور الذي انبثقت منه هذه النظرية، والذي كان عليها أن تخترقه بوصفها سلاحاً عملياً– نقدياً. وسف يمكّننا عرض موجز لهذه الفترة، في نفس الوقت، من تقديم عرض أكثر تحديداً للتفسير الاقتصادي والسياسي الخاص بمدرسة فرانكفورت للإطار الذي عملت فيه نظريتها.

القسم الثاني: جمهورية ڤايمار وصعود الفاشية

كان تجذير تصوّر هوركهايمر عن الوظيفة الاجتماعية لنظريته، يشكّل في جوهره، توضيحاً مادياً لارتباط النظرية- الممارسة. وفي عام ١٩٣٥، أكدّ (واعترف) هوركهايمر أن قيمة النظرية "تتوقف على صلتها بالممارسة"(٧٠). وكانت النتيجة المنطقية الاجتماعية- السياسية لهذه الصلة هي ضرورة ربط أيّ نظرية اجتماعية ملائمة بالقوى الثورية القائمة داخل المجتمع؛ وفي عام ١٩٣٤ كتب هوركهايمر: "إن قيمة نظرية من النظريات تقررها صلتها بالمهام التي تأخذها على عاتقها، في لحظة بعينها في التاريخ، القوى الاجتماعية الأكثر تقدمية"(٧١). وسوف تجرى مناقشة كامل المقتضيات الجدلية لارتباط النظرية- الممارسة، في، ووفقاً لرأي، مدرسة فرانكفورت، في الفصل التالي. غير أن من الجليّ، الآن أيضاً، أن فهم (إذا تجاوزنا عن توجيه ما بعد- نقد إلى) عمل المعهد في الثلاثينات أمر مستحيل بدون التعرّف على "المهام" و"القوى الاجتماعية التقدمية" الخاصة بتلك الفترة.

وتفترض هذه المسائل بدورها معرفة بالتطوّر الاقتصادي؛ وقد أعلن هوركهايمر بصراحة، في المجلد الأوّل من **الصحيفة Zeitschrift** أنه: "إذا كان التاريخ ينقسم وفقاً للأشكال المختلفة التي يتم بها تحقيق عملية- حياة المجتمع البشري، فإن المقولات التاريخية الأساسية، بالتالي، ليست نفسية، بل اقتصادية"(٧٢). وقد تُرك أمر عرض تطور ألمانيا الاقتصادي لپولوك، في حين ركز الأشخاص الرئيسيون في المعهد على تحليل البنية الفوقية. غير أنه يكمن وراء كلّ هذه التحليلات الإدراك الطاغي لدى المثقف النقدي لواقع تردّي ألمانيا إلى درك البربرية. والتعبير الأوضح، في الفترة موضوع الدراسة، عن هذا التطوّر نجده في كتاب ماركيوز، **العقل والثورة**(٧٣)، المنشور في عام ١٩٤١ والمهدى إلى هوركهايمر والمعهد؛ ويكتب ماركيوز:

> من الممكن ردّ جذور الفاشية إلى التناقضات التناحرية بين الاحتكار الصناعي المتنامي والنظام الديمقراطي. وفي أوروبا ما بعد الحرب العالمية الأولى، واجه الجهاز الصناعي بالغ الترشيد والمتوسّع بسرعة صعوبات متزايدة تتعلّق بالاستثمار المربح، ولا سيمّا بسبب تمزّق السوق العالمي وبسبب الشبكة الواسعة من التشريع الاجتماعي الذي دافعت عنه الحركة العمالية بحماس متّقد... ولم يكن بمستطاع النظام السياسي الصاعد أن يطوّر القوى المنتجة دون

القيام بضغط متواصل على إشباع حاجات الإنسان. ويقتضى ذلك هيمنة شمولية على كافة العلاقات الاجتماعية والفردية، وإلغاء الحريات الاجتماعية والفردية، وإلحاق الجماهير بهذا النظام عن طريق وسائل الإرهاب(٧٤).

وبدون وصف موجز للرأسمالية الاحتكارية وللصراع الطبقى الذى انتهى إلى الفاشية فى ألمانيا، لا يمكن للمرء أن يستوعب التجربة الاجتماعية- السياسية التى كانت نظرية مدرسة فرانكفورت احتجاجاً لا ينقطع، وإن كان ضمنياً فى أغلب الأحيان، ضدّها.

١- الرأسمالية الاحتكارية:

يدلّ "الاحتكار"، فى سياق معنى الرأسمالية الاحتكارية، على مرحلة من مراحل الرأسمالية حيث يسود احتكار، حتى بافتراض وجود عدد من الشركات العملاقة **corporations** الضخمة تعمل داخل نطاق نفس السوق، بقدر ما يتم تحديد الأسعار (بصورة مشتركة، من جانب الشركات العملاقة)، وبقدر ما يتم بصورة جدّية كبح جماح حرب الأسعار. والاحتكار تمارسه الشركات العملاقة، بصورة منسّقة، وتُبدى الأسعار اتجاها متصاعداً بثبات ويقوم على المضاربة. ومدرسة فرانكفورت لا تعلّل نفسها بأية أوهام بهذا الصدد؛ فهم يشيرون دائماً إلى "رأسمالية ما بعد المنافسة"(٧٥)، و"ميل الاقتصاد الراهن إلى إزالة السوق والقوى المحرّكة للمنافسة"(٧٦). ومن ناحية أخرى، أُوكِل أمر التحليل المنهجيّ لهذه الظاهرة إلى پولوك.

ويشرح پولوك نشأة الاحتكار على أساس عملية الإنتاج: لقد جعل التركيز الاقتصاديّ والتركيب العضويّ الصاعد لرأس المال (أىْ الإنفاقات الصاعدة للمشروعات الاقتصادية) الإنتاج غير المنقطع **احتياجا** من احتياجات الرأسمالية ذاتها(٧٧). وهذا ما يعنيه هوركهايمر وأدورنو بإشارتهما الملغزة إلى «ديكتاتورية الإنتاج»(٧٨)؛ وليس هذا مجّرد ترديد للفرضية المادية التاريخية الأساسية، بل يركز على إضفاء طابع المجتمع الرأسماليّ **capitalist socîetation** على الإنتاج والسلطان الشموليّ لهذا الأخير. وكما كتب ماركيوز، بعد ذلك بسنوات:

> «المجتمع الاستهلاكى» اسم مغلوط من الطراز الأول، ذلك أنه نادراً مّا تم تنظيم مجتمع بصورة منهجية إلى هذا الحدّ وفقا للمصالح التى تهيمن على **الإنتاج**. فالمجتمع الاستهلاكى هو الشكل الذى تُعيد

فيه رأسمالية الدولة الاحتكارية إنتاج نفسها فى مرحلتها الأكثر تقدّما[٧٩].

ورغم أن من الصحيح أن مدرسة فرانكفورت لم تقم قط بإعداد نظرية متسقة فيما يتعلق بالتطويع فى **الإنتاج** (وكانت لهذه الفجوة عواقب جدّية بالنسبة لتحليلهم المرتكز على البنية الفوقية لجدليات التطويع والتحرّر)، فليس هناك أىّ إنكار لدافعهم المعادى للرأسمالية بكل جلاء، والذى ألهم إلى حدّ غير ضئيل استيعابهم لكثير من آليات الرأسمالية الاحتكارية. والعرض الموجز الذى يقدمه ماركيوز، فى **العقل والثورة**، للتطور الاقتصادى فى ألمانيا، يصيب تماما فى تحديده لفترة توطيد الاحتكار بالسنوات التالية للحرب العالمية الأولى. وإنّما هنا، فى جمهورية ڤايمار، ولنستخدم تعابير هوركهايمر، أخذت «القوى الاجتماعية الأكثر تقدمية» على عاتقها «مهمة» سحق الرأسمالية، وإنما بسبب فشل هذه القوى استولت الفاشية على السلطة.

٢ـ جمهورية ڤايمار والطبقة العاملة الألمانية

بالنسبة للماركسى، يمثل تطور الرأسمالية ذاته المفتاح الموضوعى لذات الإطاحة الثورية. كتب ماركس:

> إلى جانب العدد المتناقص دوماً لأقطاب رأس المال.... ينمو الحجم الهائل للبؤس، والاضطهاد، والعبودية، والانحطاط، والاستغلال؛ غير أنه إلى جانب هذا بدوره يتنامى تمرّد الطبقة العاملة، وهى طبقة تزداد دوماً من ناحية العدد، ويتحقق انضباطها، وتوحيدها، وتنظيمها عن طريق نفس آلية عملية الإنتاج الرأسمالى ذاتها[٨٠].

وعندما يعود هوركهايمر بذاكرته، فى التسعينات، إلى سنوات تشكّل مدرسة فرانكفورت، فإنه يقّر بوضوح بالتفسير الماركسىّ للأزمة والبؤس: «فى النصف الأول من هذا القرن، كانت الانتفاضة البروليتاريّة توقعا معقولا فى البلدان الأوروبية،التى كانت تعانى بالفعل الأزمة والتضخم»[٨١]. ويتطلب هذا التقييم تفكيرا جاداً، إذا كان لارتباط النظرية ـالممارسة أن يبرز كموضوع رئيسى فيما يتعلّق بالفترة الأولى من إنتاج مدرسة فرانكفورت.

وفى مجرى التمزق الاقتصادى الذى أعقب الحرب العالمية الأولى، وتأسيس جمهورية ڤايمار، ومعاهدة ڤيرساى الإمبريالية، جرت مراكمة رساميل هائلة فى

ألمانيا. وكانت الديون تُسدّد بعملة لا قيمة لها، وقامت المشروعات الضخمة بشراء الشركات الأصغر بالكامل بأسعار منخفضة بصورة تدعو إلى السخرية. وعلى هذا النحو، تقدّم نموّ الاحتكار بسرعة فائقة. غير أن الرأسمال العامل بصورة فعلية كان مفتقراً إليه، كما كان الحال بالنسبة لأية ضمانة للأساس الرأسمالي للجمهورية. وقد أتى الرأسمال اللازم لترسيخ هذه الجمهورية من أمريكا، التي نظرت إلى ألمانيا المهزومة، بطاقتها الإنتاجية العالية، بوصفها استثمارا مربحا. ومشروع دوز Dawes في أغسطس ١٩٢٤ تبعه قرض دوز الضخم، وقروض مستقلة عديدة[٨٢]. وجرى الاضطلاع بالإنتاج واسع النطاق على أساس احتكارى على قدم وساق.

وكان على ألمانيا أن تسترد عافيتها اقتصاديا، بحيث تكون قادرة على أن تدفع، إلى جانب تعويضات الحرب الهائلة، شريحة إضافية من ثروتها القومية، فى صورة فائدة، للأمريكيين. وعلى هذا النحو كانت الأرباح التى ينبغى على ألمانيا أن تستخلصها ضخمة بصورة استثنائية، وكذلك كان حال الأعباء المقترنة بذلك والتى كان لابدّ من إلقائها على أكتاف الطبقة العاملة فى البلاد. ويمكن لفحص هذه الأعباء أن يقدّم صورة ملموسة للطاقة الثورية الكامنة لجمهورية ڤايمار، وأن يبين بدقة إلى أىّ مدى كان حديث هوركهايمر عن «الانتفاضة البروليتارية» بوصفها «توقعاً معقولا» حديثا له ما يبرّره.

ويمكن إرجاع تجربة العمال الألمان، فى الأساس، إلى ظاهرة «الترشيد». وكان هذا يعنى نقل تقنيات الإنتاج الأمريكية إلى المصنع الألمانى، إلى جانب ارتفاع صاعق فى شدّة العمل[٨٣]. ويمكن العثور على الارتفاع المناظر والمنذر فى معدّل الإصابات: ارتفعت نسبة الإصابات المؤدية إلى الوفاة إلى عدد العمال المستخدمين، وازدادت الإصابات غير المؤدية إلى الوفاة بصورة مطلقة[٨٤]. وتبّين الإحصاءات الرسمية الخاصة بالصحة تدهورا ملحوظا فى المستوى العام للصحة[٨٥]. جزئيا بسبب شدّة العمل المتزايدة، وجزئيا بسبب المستوى المنخفض للأجور المدفوعة للشغيل.

لقد ارتفعت الأجور فعلا من الناحية الاسمية بين ١٩٢٤-١٩٣٠، غير أن هذا أمر مضلّل: فأولا، سرعان ما هبط معدّل الارتفاع، وثانيا، لم يكن الارتفاع كافيا قط للوصول إلى الحدّ الأدنى الضرورى المعترف به للمعيشة، ناهيك عن تجاوزه[٨٦]. وقد ارتفعت الاقتطاعات من كتلة الأجور فى صورة ضرائب وتأمين، فيما بين عامى ١٩١٤و١٩٢٧، بنسبة ٢٠٠ فى المائة، لتصل بعد ذلك إلى ٣٠٠ فى المائة بحلول عام ١٩٣٢[٨٧]. ولا حاجة بنا إلى القول أن هذا الهبوط فى الأجور الحقيقية أدى إلى

ارتفاع فى **كثافة** العمل؛ وفى حين دافع الاشتراكيون الديمقراطيون عن مبدأ يوم العمل من ثمانى ساعات، فقد أصبح العمل الإضافى أو الوظيفة الثانية ضرورة لكل عامل.

غير أن الترشيد كان يعنى العمل الشاق من جانب عدد **متقلص** من العمال؛ وكان يعنى بالنسبة لبقية العمال البطالة التى كانت بين عامى ١٩٢٤و١٩٣٢ أعلى من سنوات ما قبل الحرب. وجنبا إلى جنب مع هذه البطالة سار العمل جزءا من الوقت، والذى كان يمثل فى النصف الثانى من العشرينات وضع عُشر العمال المستخدمين[٨٨]. وكان الانهيار الاقتصادىّ العام يعني، بطبيعة الحال، البطالة الجماعية والعمل الجزئى بصورة تتجاوز تماما أىّ «معيار» وكما كتب پولوك فى **الصحيفة**، شهد عام ١٩٣٠بداية انخفاضات مطلقة حادة فى مستويات الأجور[٨٩]. أىْ أنه فيما يتعلق بمجال الإنتاج، كان البؤس واقعا راسخا بل متفجرا فى وجود الطبقة العاملة فى جمهورية ڤايمار.

وبطبيعة الحال فإن الأعباء التى من هذا النوع يمكن تخفيفها عن طريق الرفاهية الاجتماعية، غير أن هذا لم يكن الحال فى جمهورية ڤايمار. وحتى عام ١٩٢٧لم يتم القيام بأية محاولة جادة لتقديم إعانة البطالة؛ والواقع أن الحكومة لم توضّح قط بصورة حقيقية حجم البطالة؛ ومسألة ما إذا كانت قد أدركت أو لم تدرك حجم العمل الجزئى مسألة ذات أهمية أقلّ حيث أن أولئك الذين كانوا يقومون بالعمل الجزئى لم يكونوا مؤهلين للحصول على الإعانة على أىّ حال. والصندوق الذى تم إنشاؤه لم يكن كافيا للوفاء باحتياجات العاطلين كلّيًا؛ فقد كان يعيل ثلاثة أرباع مليون، مع صندوق«طوارئ» لـ٤٠٠٠٠٠ آخرين. ومن الجلىّ أن هذه الإجراءات كانت غير كافية لاقتصاد كان الرقم الأكثر مداراة لبطالته يزيد كثيرا على مليون، وقد اقترب مع حلول أواخر العشرينات من ٣ ملايين[٩٠]. وقد قامت الحكومات المتعاقبة إمّا بتقديم تنازلات رمزية إلى الجماهير، أو - فى حالات أخرى، كما كان الحال فى عهد بروينِنج **Brüning** - بوقف الإنفاق فعلا فى القطاع العام (فى وقت كان يشهد مصاعب اجتماعية واسعة النطاق)، تاركة الصناعة دون أن تمسّ بل كانت تضخ المساعدة الحكومية إليها، مقتنعة بأن مشكلات ألمانيا لا يمكن حلّها إلاّ على ظهور قوة العمل[٩١]. والواقع أن«الحل» لم يأت إلاّ مع هتلر وعهد الإرهاب النازى.

٣ـ الفاشية والرأسمالية

يطرح «حل» هتلر للانهيار الاقتصادى لجمهورية ڤايمار المسألة المتعلقة بصلة الفاشية بالرأسمالية. ومدرسة فرانكفورت لم تكن تساورها أية شكوك؛ وقد كتب هوركهايمر فى عام ١٩٣٨: «الفاشية لا تتعارض مع المجتمع البرچوازى، بل هى، فى ظل شروط تاريخية بعينها، الشكل الملائم لهذا المجتمع»(٩٢). وكذلك أكد هوركهايمر، بعد ذلك بعام، أن «من لا يرغب فى أن يتحدث عن الرأسمالية، ينبغى أن يلزم الصمت كذلك فيما يتعلق بالفاشية» (٩٣). ولايمكن فهم الفاشية إلاّ على أساس النضال الطبقى داخل البلدان المعنيّة: «ينشأ التحالف بين المنظمات البرچوازية والفاشية عن الخوف من البروليتاريا»(٩٤). ومرة أخرى، تم ترك أمر التوضيح الاقتصادى لهذا الاقتناع العميق لپولوك.

وقد ردّ پولوك الظاهرة النوعية التى تمثلها الفاشية إلى الظاهرة العامة التى تمثلها الرأسمالية الاحتكارية ورأسمالية الدولة الاحتكارية. وكتب فى العدد الأوّل من **الصحيفة** يقول:

> فى الوقت الحاضر، نما عدد ضخم من المشروعات الصناعية والمؤسسات المصرفية نموّا هائلا إلى حد أنه ليست هناك دولة،مهما تظاهرت باتباع سياسة عدم التدخل الحكومى، بمقدورها أن تقبع بكسل وتتفرج على أحدها وهو ينهار. فبعد مستوى محدّد من تراكم رأس المال، قد تواصل المشروعات والمؤسسات المعنية المطالبة بالربح بصورة منفردة، غير أنها يمكن أن تُحيل المخاطرة إلى جمهور دافعى الضرائب، حيث أن انهيار عملاق واحد كهذا لا بد أن يؤدى إلى العواقب الأشد وخامة على المجال الاقتصادى بأكمله، وبالتالى السياسىّ أيضاً(٩٥).

هذا هو الأساس الاقتصادى وراء التدخل المتنامى للدولة فى الاقتصاد، وكذلك التدخل المتنامى للاحتكارات فى شئون الدولة(٩٦). ويشدّد پولوك على أن هذا ليس «انحرافا» فاشيا، بل هو أمر ماثل فى صميم المرحلة الحالية للرأسمالية.

غير أن پولوك لا يهتم فقط بتأكيد الأساس الاقتصادى للفاشية؛ فهو يريد أن **يحلّل** الفاشية، وليس فقط أن يشجبها، وهو يحاول بالتالى أن يكشف الطبيعة المتميزة للاقتصاد الفاشى. ويتمثل جانب أساسىّ فى دور الأساس المنطقى للربح؛ فرغم إدراكه الكامل للأهمية الثابتة لحافز- الربح، يضع پولوك مفهوما لرأسمالية الدولة

الاحتكارية، تتجاوز فيه طبيعة السلطة الاقتصادية مفهوم (مفهوم پولوك أيضا) الرأسمالية الاحتكارية الخالصة:

> لا تظل التنظيمات الاحتكارية تعمل بوصفها عناصر متطفلة معوّقة بل تستولى على وظائف السوق بوصفها وسائط حكومية. والتنظيمات التى كانت من قبل تنظيمات فوق المشروعات **Supra-entrepreneurial** وطوعيــة بصـورة تزيد أو تنقص، صارت إلزامية وشاملة. وبدلا من نضال كلّ مجموعة محدّدة من أجل الأرباح القصوى على حساب الانقطاعات المتواترة أكثر فأكثر فى الإنتاج، فهى تتولى بصورة جماعية مسؤولية تنسيق العملية الاقتصادية برمتها وبالتالى مسؤلية المحافظة على البنية الاجتماعية القائمة[٩٧].

ويميز پولوك بالفعل بين الشكلين "الديمقراطى" و"الشمولى" لرأسمالية الدولة الاحتكارية، بوصفهما نمطين تصوّريّيْن على أقل تقدير، غير أنه يُنشئ مفهومه عن رأسمالية الدولة الاحتكارية انطلاقاً من تحليل شكلها "الشمولى" كما تجسّد فى ألمانيا النازية. ذلك أن پولوك ليس واثقاً من أن أىّ شئ سوى الشكل "الشمولى" أمر ممكن[٩٨].

ولكن نظرية پولوك عن الفاشية لم تمرّ دون أن تلقى تحدّياً من داخل المعهد؛ وكان كتاب **البهيموث** (فرس البحر) لمؤلفه فرانتس نويمان **Franz Neumann** هجوماً على كامل فكرة رأسمالية الدولة الاحتكارية، التى تم النظر إليها على أنها إنكار مقصود للأساس الاقتصادى الرأسمالى للفاشية. وكان نويمان (١٩٠٠– ١٩٥٤) مهتماً بتأكيد استمرار التناقضات التناحرية للإنتاج الرأسمالى، وبالاستفادة بالنظرية الاقتصادية للاشتراكى الديمقراطى رودولف هيلفردنج **Rudolf Hilferding** هاجم مفهوم "رأسمالية الدولة الاحتكارية" بوصفه تناقضاً فى الوصف **Contradictio in adjecto**: إذا كان على الدولة أن تملك كلّ وسائل الإنتاج، فلا يمكن أن يكون هناك أىّ حديث عن الرأسمالية، كما حاول نويمان أن يبرهن[١٠٠]. والواقع بطبيعة الحال هو أن پولوك لم يلمّح قط إلى أن رأسمالية الدولة الاحتكارية تشير إلى أية **ملكية** احتكارية من جانب الدولة لوسائل الإنتاج. غير أن رأى نويمان كان قد تقرّر: نظرية پولوك عن "رأسمالية الدولة الاحتكارية" مثال على الإنكار المطرد للطبيعة الرأسمالية للرايخ الثالث[١٠١].

وكانت الشخصيات البارزة الرئيسية فى المعهد تميل إلى تأييد پولوك. والحقيقة أن ڤايل، فى رسالة بتاريخ ١٥ أغسطس ١٩٤٢ إلى كارل كورش[١٠٢]، انتقد نويمان على

جداله المغرض و"عزمه العنيد على تجاهل النظام **الجديد**". ومناظرة نويمان المتعسّفة تصل به إلى الوقوع فى تناقضات؛ فرغم رفضه أن ينظر إلى مسألة أية جوانب للرأسمالية الفاشية هى التى **كانت** جديدة، توحى النتائج التى يصل إليها، رغم ذلك، بأن فرضية پولوك كانت صحيحة. وقد اشتكى ڤايل أيضاً من "غرور" نويمان، الذى "منعه من استشارة زملائه فى المعهد". وباختصار فقد انتهى ڤايل إلى القول، "إننا (من المحتمل أنه يقصد المعهد ككل) "مسرورون لأن هذاالكتاب لم يظهر ضمن مطبوعات المعهد".

ويبدو أن ماركيوز أيضاً أيّد پولوك، بصورة ضمنية؛ فقد كتب فى مقاله الأخير فى **الصحيفة**: "الواقع أن الرايخ الثالث شكل من أشكال (التكنوقراطية): فالاعتبارات التقنية للفعالية والترشيد الإمبراليين تحلّ محلّ المعايير التقليدية للربحية والرفاه العام"[١٠٣]. ولم يكن هذا بحال من الأحوال إنكاراً للأساس الاقتصادى للفاشية؛ بل كان فقط مجرد محاولة لفهم الملامح المتميزة لهذا الأساس. والواقع أن الشئ المفزع إلى أقصى حدّ فيما يتعلق بنظرية پولوك هو نفس واقع أن الفاشية تم تفسيرها على أساس أنها اتجاه عام داخل الرأسمالية:

> فى ظلّ الشكل الشمولى لرأسمالية الدولة تصبح الدولة أداة سلطة مجموعة حاكمة جديدة، نشأت عن اندماج المصالح الراسخة الأقوى نفوذاً، الإداريّون المتربعون على القمة فى الإدارة الصناعية والتجارية، الفئات العليا من بيروقراطية الدولة (بما فى ذلك الجيش)، والشخصيات القيادية فى بيروقراطية الحزب المنتصر. وكلّ شخص لا ينتمى إلى هذه المجموعة ليس سوى مجرّد موضوع للسيطرة[١٠٤].

أما والحالة هذه، يمكننا أن نفترض أن ألمانيا هتلر، بعيداً عن "حل" مشكلات اقتصاد ڤايمار، قامت فقط بزيادة العبء الملقى عل كاهل الطبقة العاملة. وكان هذا هو الوضع فى الواقع.

٤- الرايخ الثالث والطبقة العاملة الألمانية

رغم أن البطالة تلاشت بسرعة مذهلة، لم يكن للعمل الجديد سوى جاذبية ضئيلة. فقد ارتفعت بحدة شدته، وكذلك كثافته[١٠٥]، وارتفع معدّل الإصابات بنسبة ٢٠٠ فى

المائة خلال خمسة أعوام فقط(١٠٦). وبالإضافة إلى ذلك، ارتفعت كتلة الاقتطاعات من الأجور (من أجل آلة الحرب إلى حدّ بعيد) إلى عنان السماء(١٠٧)، وهبط الإنتاج من أجل الاستهلاك الشخصى(١٠٨)، وبدأ بصورة مطردة التوزيع بالحصص وغش الغذاء والكساء(١٠٩). وهذا الوضع المحزن للأمور لم يتفوق عليه سوى كلبية الأيديولوچية النازية؛ كما يخبرنا ماركيوز: "فى الوقت الحاضر، عندما أصبحت كل الإمكانيات التقنية لحياة رغدة فى متناولنا، يعمد الاشتراكيون القوميون إلى (اعتبار تدهور مستوى المعيشة أمراً لا يمكن تفاديه)، وينهمكون فى كيل المديح إلى الإفقار"(١١٠). وبطبيعة الحال فإن هذا الإفقار الاقتصادى يستلزم بالضرورة إفقاراً سياسياً: تحطيم الحركة العمالية الألمانية.

وبعد أن تمت ملاحقة كلّ الشيوعيين النشطاء، والاشتراكيين الديمقراطيين، والنقابيين المناضلين، جرى بصورة مطردة سنّ قوانين عمل قمعية بهدف شلّ حركة تنظيم الطبقة العاملة ككلّ وإعادة تنظيم العمال الذين جرى إرهابهم حول احتياجات آلة الحرب. وتم منع العمال الزراعيين من الهجرة إلى المدن، وفى وقت لاحق بدأت السلطات فى ترحيل أعداد من العمال ذوى الياقات البيضاء وعمال المصانع الذين كانوا قد قدموا إلى المناطق الحضرية خلال الجيل الأخير. وفى عام ١٩٣٥، بدأ التجنيد للعمل الإجبارىّ المنتظم(١١١)، وهو تطوّر تم جعله قهريا إلى حدّ أبعد عن طريق إلغاء كل الإجازات، فى عام ١٩٣٦(١١٢).

وأخيراً، فإن النوايا الإمبريالية للنازيين، ومموّليهم فى الصناعة الثقيلة، كانت تعنى، آخر الأمر، شكلاً آخر أيضاً من الإفقار: الموت فى الحرب. وكانت صناعة الأسلحة تعنى ليس فقط العمل العبودىّ وتبديد الطاقة الكامنة المتوفرة بكثرة؛ إنها كانت تعنى أن العمال الذين جرى إرهابهم كانوا ينتجون الأسلحة من أجل دمارهم الشخصىّ. وهكذا لم يجلب "الحل" النازى لمشكلات الاقتصاد الألمانى للجماهير العاملة سوى أقلّ من العدم. وكما كتب هوركهايمر فى عام ١٩٣٩: "تصطف طوابير العمل المخصصة لصناعة الأسلحة، ولتشييد طرق رئيسية أحدث وأحدث، ولبناء السكك الحديدية تحت الأرضية والمساكن الجماعية، ليفوزوا من التعبئة بلا شئ، فيما عدا مقبرة جماعية"(١١٣). وقد وصل البؤس فى شكله النازى إلى نتيجته القصوى عندما مات ملايين الجنود والمدنيين. أمّا "المقبرة الجماعية" التى تحدث عنها هوركهايمر فقد تلقت تحريفاً ساخراً من الإبادة الجماعية للشعب اليهودى، والتى نجا منها ماركيوز، وأدورنو، وفروم، وهوركهايمر ذاته.

٥- مشكلة التطويع

يُثبت تاريخ ألمانيا النازية أن البؤس، حتى فى شكله الأكثر تطرفاً، لا يفجّر بصورة آلية نهوضاً ثورياً. ولم يكن بمستطاع مدرسة فرانكفورت، فى المنفى، إلاّ أن تترك لديهم قوة حكم الإرهاب النازى انطباعاً قوياً. وفى الوقت الذى نظر نويمان إلى هذا الحكم بوضعه "البيهيموث– فرس البحر"، شدّد پولوك، رغم إقراره بمشروعية مسألة ما إذا كانت هناك "دولة" نازية، على أن هذا النظام يمكنه أن يظل متماسكاً؛ فرغم المنافسات الداخلية، تقوم المصالح المشتركة بتوحيد أقسام الطبقة الحاكمة معاً. وكان من الخطأ توقع انهيار ألمانيا النازية من الداخل كنتيجة للتناقضات الاقتصادية[١١٤].

وقد دعّم هوركهايمر دحض پولوك "للفكرة القائمة على التمنيات" حول الانهيار الاقتصادى المحتوم للفاشية؛ وكان المدير مقتنعاً بأن "مجتمعاً كهذا يمكنه أن يبقى لفترة طويلة ومفزعة"[١١٥]. وفيما يتعلق بآفاق النضال الطبقى الثورىّ، فربما كانت الانتفاضة البروليتارية "توقّعاً معقولاً"، غير أن هوركهايمر لم يكن يؤمن بحال من الأحوال بأية إمكانية كامنة لقيادة سياسية ممركزة. وفى رأى هوركهايمر كان "من السذاجة تماماً بالنسبة للدّخيل أن يحض العمال الألمان على النهوض". فنظام الإرهاب كان فعّالاً إلى أقصى الحدود؛ وكان ينبغى الاعتراف بذلك، وأىّ شخص كان بمقدوره «أن يأخذ السياسة مأخذ العبث، كان يمكنه وحده أن يمتنع عن ذلك»[١١٦].

وسوف تجرى مناقشة نظرية مدرسة فرانكفورت عن التنظيم السياسى فى الفصل الثالث. أمّا الآن فمن الضرورى أن نرى كيف طرح تاريخ ألمانيا كموضوع رئيسىّ أمام المعهد مشكلة محددة: التطويع. وكان كامل اتجاه نظرية مدرسة فرانكفورت يتمثل (على الأقل حتى التحول الراديكالى لدى ماركيوز فى أواخر الستينات) فى أن الآفاق الثورية تتراجع إلى الوراء بصورة متزايدة، حينما كانوا يكتبون. وقد تم تلخيص هذاالشعور فى مقالة هوركهايمر فى **دراسات**، حيث نقرأ أن اللحظات الثورية "نادرة وقصيرة"، وأنّ:

> "النظام الاجتماعى العتيق يجرى ترميمه على عجل (يجرى تجديده فى ظاهر الأمر)؛ وفترات الترميم تستغرق وقتاً طويلاً، وخلالها يكتسب الجهاز الثقافى العتيق، فى صورة الحالة العقلية لأعضاء المجتمع بالإضافة إلى شبكة المؤسسات المحددة، قوة جديدة. وما نحتاج إليه الآن هو التحليل الدقيق والمنهجى لهذا الجهاز[١١٧].

وكان هذا التحليل، كما سبق أن بيّنّا، تحليلاً يخصّ البنية الفوقية إلى حدّ بعيد. وستتم مناقشة المكوّنين السيكولوچي و"الجمالي" فيما بعد (انظر الفصلين ٤، ٥ على التوالي)؛ غير أنه رغم نقاط ضعف نظرية مدرسة فرانكفورت عن التطويع إلا أن من الحيويّ أن نفهم أنّ الاهتمام بهذه المشكلة كان يجرى تصوّره ليس على أنه "ملحق" بالمادية التاريخية، بل بوصفه المسألة الأكثر إلحاحاً والتى تواجه الماديّ التاريخيّ فى إطار السياق الاجتماعى- السياسى المحدّد.

وبطبيعة الحال، كان السؤال الأول الذى تنبغى الإجابة عنه هو: كيف استطاع النازيّون، حتى قبل حكم الإرهاب، أن يتمتعوا بمثل ذلك التأييد الشعبيّ؟ وقد أوضح هوركهايمر إجابته بصورة ضمنية عندما ركزّ، فى محاضرته الافتتاحية، انتباه المعهد على الأرستقراطية العمالية والعمال ذوى الياقات البيضاء(١١٨). وفى هذا الصدد، استطاع فريق هوركهايمر أن يعتمد على العمل الريادىّ لشخصيتين بارزتين: زيجفريد كراكاور **Siegfried Kracauer** وڤيلهلم رايش **Wilhelm Reich**. وإذا كان الأخير أكثر أهمية من ناحية تطوّر المقولات العلمية، فقد قدّم الأول ما كان يمثّل بلا أدنى شك الدراسة الجادة الأولى عن العمال ذوى الياقات البيضاء الجدد، **الكتبة**(١١٩).

وكان هذا الكتاب أكثر من مجرّد تقييم لآثار التضخم على المدخرات الصغيرة؛ فقد كان دراسة عن المجموعة الاجتماعية التى جرى «تحولها البروليتارى» على أساس **الاستقرار** والتوسّع. وقد ازداد مكوّن ذوى الياقات البيضاء فى مجال الإنتاج الصناعيّ بأكثر من الضعف بين أواخر القرن التاسع عشر وأواخر عشرينات القرن العشرين (١٢٠). وكان لدى ألمانيا فى ذلك الحين ٣٫٥ مليون من العمال الكتابيين (بما فى ذلك أكثر من مليون من النساء)، وكان أكثر من ثلث هؤلاء مستخدمين فى الصناعة (١٢١). والأسباب واضحة جلية: النطاق الأضخم للإنتاج؛ توسّع جهاز التوزيع؛ الحساب المتزايد للحجم والسرعة المتناميين للتداول. غير أن التغيّر الكيفى فى العمل الكتابىّ كان بارزاً بنفس القدر؛ ومرة أخرى، كان الترشيد ماثلاً فى أساسه:

> كان هذا الترشيد يعنى تغلغل النظام الآلى ونظام "المناولة"(*) فى مكاتب الأعمال الكتابية فى الشركات الكبيرة. وبفضل هذا التحوّل (الذى يتخذ أمريكا نموذجا والذى كان لايزال بعيداً عن الاكتمال)، فإن أقساما واسعة من جماهير ذوى الياقات البيضاء تخصّص لها

(*) المناوِلة (المناوِلات) conveyor-belt: جهاز ميكانيكى لنقل الرزم والسلع داخل المبنى الواحد- المترجم.

وظائف فى عملية العمل تم اختزالها على نطاق واسع بالمقارنة مع [الوظائف] السابقة... إنّ ضباط صف رأس المال تحولوا إلى جيش حكوميّ يضم أعداداً من "الأنفار" يمكن استبدال بعضهم ببعضهم الآخر بصورة متزايدة[١٢٢].

ويعنى العمل الكتابى الذى انحدر إلى المستوى البروليتارىّ قابلية الشغيلة الذهنيين الشبيهين بالإنسان الآلى للاستبدال بعضهم ببعضهم الآخر، وكذلك التعرّض لكلّ تقلّبات سوق العمل. كما أن الأجور أدنى فى الواقع من أجور العمال ذوى الياقات الزرقاء.

لكن لماذا لا ينضم هؤلاء الكتبة إلى حزبى الطبقة العاملة، الحزب الاشتراكى الألمانى **SPD** أو الحزب الشيوعى الألمانى **KPD**؟ ولماذا تذهب أصواتهم، وهى أصوات هائلة الحجم، لماذا تذهب بالفعل وبصورة متزايدة إلى الفاشيين؟ ولماذا تُبيّن مقابلات كراكاور فعلاً أنه فيما يتعلق بالكتبة، كانت الخلافات فى صفوفهم هم أنفسهم بمثابة لاشئ بالمقارنة مع الهاوية التى تفصلهم ("حمداً لله!") عن البروليتاريا[١٢٣]. ويحاول كراكاور أن يفسّر هذا الرأى على أساس أيديولوچية لاتزال تعيش، رغم أنها بليت من حيث أساسها الاقتصادىّ، فى أذهان الكتبة؛ فهم "بلا مأوى- روحياً" من الناحية الموضوعية[١٢٤]، غير أن مأواهم السابق لا يزال يعيش فى رؤوسهم.

ويوجز كراكاور التنظيم الهيراركىّ لقوة العمل الكتابية ويشرح قائلاً إن لكل هؤلاء العمال تقريباً فرصة للعب دور "السيد الصغير"بشئ من الاقتدار، مقلّدين كالقردة دور موقف "سيد فى دارى" لدى ربّ العمل. ويبتكر صورة مجازية رائعة للتعبير عن هذا: "فى ظل شروط مشابهة للانضباط العسكرىّ، ينبغى أن نتوقع على الأقل أن تنمو عقلية راكب الدراجة البخار ية. وراكب الدراجة البخارية لقب شائع لبعض قوات الجيش- بظهورهم ينحنون؛ وبأقدامهم يدوسون بعنف"[١٢٥]. والمكوّن السيكولوچى لهذا التحليل يوضحه حديث كراكاور عن أن هذه الهيراركية تقوم بـ "إشباع غرائزهم"[١٢٦]. وفى العمل اللاحق لمدرسة فرانكفورت، تُستخدم هذه النظرية لتفسير الآليّات السيكولوچية للنزعة السلطويّة بوجه عام.

غير أن مدرسة فرانكفورت كانت تملك، فى هذا المشروع الأخير أيضا، رائداً: ڤيلهيلم رايش. وقد كتب عائداً بذاكرته إلى انهيار ألمانيا القايمارية، وانهيار الديمقراطية الليبرالية، بالإضافة إلى تجاربه الشخصية بالغة المرارة مع الستالينيين، كتب يقول:

من الضرورىّ، بطبيعة الحال، أن نكشف عن الوظيفة الموضوعية للاشتراكية الديمقراطية والفاشية. ولكن التجربة تعلمنا أن هذا الكشف، وإن كان قد تكررّ ألف مرة حتى الآن، لم يقنع الجماهير، الأمر الذى يثبت أن المنظور الاجتماعى- الاقتصادى لا يكفى وحده. ولا شك فى أن السؤال يبرز حول **ما الذى جرى للجماهير** ليجعلها عاجزة عن، أو غير راغبة فى، إدراك هذه الوظيفة للاشتراكية الديمقراطية والفاشية؟[١٢٧].

ومن الجلّى أن رايش يبالغ فى تقدير جاذبية الفاشية لدى العمال، غير أنه بقدر ما يتعلق الأمر بالمقولات السيكولوچية لمادية تاريخية تنمو باستمرار، فإن عمله يُفضى إلى عمل مدرسة فرانكفورت. ويبقى أن نرى ما إذا كان فريق هوركها يمر، أيضاً، قد تركوا نظريتهم السيكولوچية تموّه واقع النضالات الطبقية فى جمهورية ڤايمار. ويبقى أيضاً أن نرى ما إذا كانت هذه النظرية عن التطويع قد نجحت فى الوفاء بالمتطلبات المطروحة فى التصورّ الأكثر راديكالية لهوركها يمر عن ارتباط النظرية- الممارسة. ومن الضرورى، فى المقام الأول، أن نقدّم تقييماً أكثر تفصيلية للنضالات الطبقية فى جمهورية ڤايمار، وكذلك للطابع المحدّد للتطويع فى العملية الإنتاجية الحديثة، وأن نكشف سرّ التشوّهات فى نظرية مدرسة فرانكفورت والتى تنبع مع انتباهم غير الكافى لهذه المسائل. وهذه الملاحظات النقدية يجرى عرضها بصورة منهجية فى الفصول الثلاثة الأخيرة، ولاسيّما الفصل الثالث. غير أن من الضرورىّ قبل ذلك أن نقدّم بتفصيل كاف الإطار العام للأساس النظرى لمدرسة فرانكفورت: "النظرية النقدية للمجتمع".

[٢]

"النظرية النقدية للمجتمع"
النقد المادى التاريخى للأيديولوجية

يُعَدُّ اسم "مدرسة فرانكفورت" اصطلاحاً فضفاضاً، استُعمل بأثر رجعى **ex post Facto**. أمّا الاسم الذى أطلقه فريق هوركهايمر أنفسهم فقد كان "النظرية النقدية للمجتمع". وقد تم عرض طبيعة هذه النظرية بأكبر قدر من الوضوح فى مقال نشر فى عام ١٩٣٧ بقلم هوركهايمر، بعنوان "النظرية التقليدية والنظرية النقدية"(١)، أضيف إليه فى نفس العام مقال مشترك كتبه هوركهايمر وماركيوز، بعنوان "الفلسفة والنظرية النقدية"(٢). وتعكس هذه المناقشة المسهبة الدور الهام الذى يلعبه اصطلاح "النظرية النقدية"، الذى تم إبرازه بشدّة فى المقالات اللاحقة فى **الصحيفة Zeitschrift**، وفى إنتاج ماركيوز إلى يومنا هذا. وفى عام ١٩٣٨ فسّر ماركيوز "النظرية النقدية" على أنها "نظرية المجتمع كما تم عرضها فى المقالات التفسيرية فى **صحيفة البحث الاجتماعى Zeitschrift für Sozialforschung** على أساس الفلسفة الجدلية ونقد الاقتصاد السياسى"(٣). وعندما أعيد طبع مقالات هوركهايمر فى الستينات، أصدرها المدير السابق للمعهد تحت العنوان المشترك، **النظرية النقدية**، شارحاً، فى المقدمة، مغزى عمله بعبارة "النظرية النقدية للمجتمع" على وجه التحديد(٤).

وفيما سنشير إليه منذ الآن فصاعداً بوصفه"مانيفستو"(بيان) مدرسة فرانكفورت، يوضح هوركهايمر أن كلمة "النقدية" مقصودة هنا "ليس بالمعنى المفهوم فى النقد المثالى للعقل الخالص، بقدر ماهى بالمعنى المفهوم فى النقد الجدلى للاقتصاد السياسى"(٥). والصياغة محدّدة تماماً: فالمعنى الكانطى "للنقدىّ" يلعب **بالفعل** دوراً، لكنه دور خاضع للمعنى الماركسىّ للكلمة. والتقارب بين المعنيين يحدّده هوركهايمر فى تتمة هذا المقال: تنظر "النظرية النقدية للمجتمع" إلى البشر بوصفهم منتجى حصيلتهم الثقافية، وبالتالى نتاجهم التصورىّ: "تُعَدّ محاولة إقامة علاقة منطقية بين مادة الحقائق التى لا يمكن اختزالها فيما يظهر...... والإنتاج الإنسانى نقطة تتفق النظرية النقدية للمجتمع بشأنها مع المثالية الألمانية"(٦). وكما سوف نثبت، رأت

مدرسة فرانكفورت إحدى مهامها الرئيسية فى العرض المنهجيّ لتلك المكوّنات فى المثالية الألمانية، التى تم الحفاظ عليها وطبعها بالطابع المادى، أو تجاوزها، فى "النظريةالنقدية للمجتمع".

١- "مانيفستو" (بيان) عام ١٩٣٧

يقدم مقال "النظرية التقليدية والنظرية النقدية" دور النظرية بوصفها الوسيلة التى يتم من خلالها تدريجياً توحيد اكتشافات مختلف الفروع العلمية، عن طريق إحالتها إلى مبادئ مشتركة. والشكل المحدّد الذى يتخذه هذا فى "النظرية التقليدية" من جهة، و"النظرية النقدية" من جهة أخرى، مختلف اختلافا هائلاً؛ ويتجاوز الاختلاف مجال النظرية ذاتها. ومن الناحية الجوهرية، يتضمن ذلك صراعاً أيديولوچيا. غير أن هوركها يمر لا يرغب فى مجرّد أن يتحيز، بل يرغب فى أن يكشف هذا الصراع بالتفصيل.

ويواصل هوركها يمر قائلاً إن المطلب الأساسى فى "النظرية التقليدية" هو أن تكون كل الأجزاء المكوّنة مترابطة، فى إطار فكريّ مكتمل، وخالية من التناقض[٧]. وهذه المحاولة للوصول إلى الانسجام عن طريق عمل فكرى خالص تعكس موقفاً غير نقديّ إزاء عملية الإنتاج المادية التى انبثق منها هذا الفكر، كما يعتقد هوركها يمر؛ وتكمن الوظيفة الخبيثة لهذا المنظور فى إطلاقيته:

> حيثما يتم جعل مفهوم النظرية... مستقلاً (وكان هذا المفهوم تم وضعه بالرجوع إلى "جوهر" المعرفة، أو إلى نهج لا تاريخيّ آخر)، يجرى تحويل المفهوم إلى مقولة أيديولوچية مشيّأة[٨].

ويدحض هوركها يمر هذه الفكرة اللاتاريخية عن طريق عرض المحدِّدات (بكسر الدال الأولى المشدّدة) الاجتماعية- التاريخية فى دنيا المعرفة والبحث: فالمجالات العلمية توجّهها وتموّلها الصناعة والحكومة؛ وقضيتها هى إلى حدّ كبير قضية عملية الإنتاج؛ والأكثر أهمية من كل ذلك هو أن موضوع الإدراك محدّد تاريخياً، وذات الإدراك (الإنسان) محتّم تاريخياً واجتماعياً فيما يتعلق بجهازه المنهجى والمقولى"[٩].

ويكشف "المانيفستو" (البيان) كامل جدل هذه الحتمية التاريخية فى صلتها بالازدواج بين الفعل الاجتماعى الواعى وغير الواعى؛ ويطرح هوركها يمر للجدل كامل مفهوم "المجتمع" و"الفرد":

بينما يكتشف الأخير نفسه بوصفه منفعلاً وتابعاً، فإن الأوّل- وهو الذى يتكوّن مع ذلك من أفراد- ذات فعّالة، وإن كانت غير واعية وبالتالى غير موثوق بها. وهذا الاختلاف فى وجود الإنسان والمجتمع تعبير عن الانقسامات العميقة التى ميزت كل الأشكال التاريخية للحياة الاجتماعية حتى وقتنا الحاضر. ووجود المجتمع إما أنه اعتمد على الاضطهاد المباشر، وإلاّ فإنه محصلة عمياء للقوى المتناقضة، وعلى أىّ حال، فإنه بالتأكيد ليس محصلة النشاطات العفوية، الواعية، لأفراد أحرار... وفى ظلّ الشروط البرچوازية، يكون نشاط المجتمع أعمى لكن عينياً، ويكون نشاط الفرد مجرداً لكن واعياً(١٠).

وبالتالى، ليست معرفة الذات الحقيقية وتحقيق الذات الحقيقى نشاطين فكريين خالصين، بل يفترضان سلفاً اهتماما عملياً بإعادة تنظيم المجتمع؛ "فالنظرية النقدية للمجتمع"- "يتخلّلها اهتمام بالظروف العقلانية"(١١). وعلى هذا النحو يتم تجاوز النظرية بمعنى مزدوج.

والجانب الأوّل لهذا التجاوز هو الانعكاس الكافى للمحدِّدات التاريخية "للمعرفة" فى شكلها المحدّد؛ "فالمعرفة" يتم تحويلها إلى معرفة نسبية، لكن بالمعنى المادىّ التاريخىّ فحسب(١٢). ومن الواضح أن هذا التجاوز لا يحلّ المشكلة؛ فالتناقضات وأحادية الجانب التى تكشف عنها مختلف مجالات البحث (عند إخضاعها لما بعد- النقد هذا) تنظر إليها "النظرية النقدية للمجتمع" على أنها نواتج ضرورية لتقسيم العمل. ويصحّ هذا بصفة خاصة فيما يتعلّق بالتناحرات الطبقية، التى لا "تحلّ" فى النظرية، بل يتم الكشف عنها بترو حتى الوصول إلى الوعى الكامل(١٣). وتصف "النظرية النقدية للمجتمع" القوى والقوى المضادّة، وتأمل، برفع هذه إلى مستوى الوعى بالذات، فى إذكاء التوتّر الاجتماعى: "النظرية... التى تحثّ على تحويل المجتمع ككل، تؤدى كنتيجة مباشرة إلى احتداد النضال الذى ترتبط به"(١٤). وبالتالى، فالتجاوز الجوهرىّ لتناقضات العلم هو إجراء عملىّ يتعلق بإعادة تنظيم المجتمع؛ والحلقة الوسيطة فى هذه العملية هى نظرية يتم ربطها بالنضال الطبقى. وهذا هو السبب فى أن هوركهايمر يصف النظرية بأنها "نقدية ومعارضة"(١٥).

• وبطبيعة الحال فالواقع أن ارتباط النظرية –الممارسة أكثر تعقيداً بكثير مما أوجزه هوركها يمر هنا. ويتوقف كلّ شئ على ما إذاكانت النظرية "يتم ربطها" حقاً "بالنضال" المعنيّ، ويفترض ذلك سلفاً شيئين اثنين: أوّلاً، أن تدرك "النظرية النقدية للمجتمع" كامل الطبيعة الجدلية للنضالات الأساسية، وثانياً، أن تتوسط النظرية لدى أولئك المرتبطين بهذه النضالات بطريقة عملية. ومجرد تبيان الطابع الضروريّ للتناقضات وجعلها واعية ليس كافياً؛ فأيّ نظرية ثورية حقيقية تتضمن نظرية خاصة **بالتنظيم والعمل السياسى**. والشئ المطلوب هو نظرية **عملية- نقدية**. وهذاعلى وجه التحديد هو الشئ المفتقد فى تصوّر مدرسة فرانكفورت. غير أن ما بعد– نقد من هذا النوع لا يمكن القيام به بطريقة وافية إلاّ بعد إجراء تحليل تفصيلى «للنظرية النقدية للمجتمع» فى مجملها. وقبل أن يكون فى الإمكان تحديد نقاط ضعفها بدقة، لابد من إدراك نقاط قوتها إدراكاً كاملاً؛ والواقع أن لنظرية مدرسة فرانكفورت نقاط قوة كثيرة.

وبغض النظر عن أىّ شئ آخر، يسجّل الـ"مانيفستو" (البيان) خطوة إلى الأمام فيما يتعلّق بتصوّر دور النظرية كما تم توضيحه فى محاضرة هوركهايمر الافتتاحية ومقدمته الافتتاحية **للصحيفة Zeitschrift**. فهناك كان المستقبل يُنظر إليه، ضمنياً على الأقل، بوصفه شيئاً لم يتم حسمه، وليس بوصفه شيئاً يمكن حسمه عن طريق تحالف بين النظرية الثورية والطبقة الثورية. وبدلاً من ذلك واصلت النظرية الاجتماعية المهمة الأكاديمية المتمثلة فى "التنبؤ" بالمستقبل. ووفقاً للـ "مانيفستو" (البيان)، يوجد المستقبل فى أيدى الإنسان، أو بتحديد أكثر، فى أيدى أية طبقة منتصرة. ويتحدث هوركهايمر، فى نفس الوقت الواحد، عن تحوّل الرأسمالية إلى بربرية، وعن التغيير الثوريّ، وهو يتحدث عن الأمرين كنتيجة ضرورية، منطقية، *للتناقضات الاقتصادية*[١٦]. وليس هذا علامة على التشوّش فى فكر هوركهايمر؛ إنه ينم عن إدراكه لحقيقة أن الاتجاه الأعمى صوب البربرية لا يمكن كبحه وإلحاق الهزيمة به إلاّ عن طريق النضال السياسيّ المنظم وإعادة التنظيم الثورية لعملية الإنتاج.

وتتمثل سمة أخرى من سمات "النظرية النقدية للمجتمع" فى ابتعادها اليقظ والواعى عن الفلسفة الذرائعية (البراجماتية). ويشدّد هوركهايمر على أن الصلة بالممارسة، إذا لم تكن قائمة على التمييز اجتماعياً، إنما هى صلة "تقليدية" خالصة. والواقع أن الذرائعية (البراجماتية) متأصّلة فى "النظرية التقليدية" بمجملها. أمّا المنظور "النقدى" فيما يتعلّق بالممارسة فهو مختلف بصورة جذرية:

رغم أن الموقف النقدى ينشأ عن بنية المجتمع، فإنه ليس معنياً، سواء من حيث هدفه الواعى أو من حيث مغزاه الموضوعى، بأن يؤدى أىّ شئ فى داخل هذه البنية عمله بكفاية أكثر. وعلى العكس من ذلك، فإن مقولات الكفاية، والمنفعة، والصلاحية، وقيمتى "المنتج" (بكسر التاء) و"النافع"، بمعناها الخاص بالأمر الواقع؛ ينظر الباحث النظرىّ النقدى إليها على أنها هى ذاتها موضع شكّ؛ فهى ليست بحال من الأحوال مقدّمات خارجة عن نطاق العلم ينبغى التسليم بها[١٧].

ومن الواضح أن "النظرية النقدية للمجتمع" يمكنها أن تعتمد هنا على تراث المثالية الألمانية الكلاسيكية، ولا سيّما فى شكلها الهيجلىّ؛ والواقع أن هوركهايمر يستخدم المقولات الهيجلية ليشرح النشوء الجدلىّ "للحقيقة"[١٨]. غير أن هذه المقولات صارت الآن مادية، وصار النقد الماركسى هو الذى يشكلّ أساس "النظرية النقدية للمجتمع". وتبدأ الأخيرة، كما يقول المدير "بوصف اقتصادٍ يرتكز على التبادل"[١٩].

وفيما يتعلق بإشارة النظرية إلى مراحل محددة من مراحل التطور الاجتماعى، يقول المدير أن نقد ماركس للاقتصاد السياسى ومنطق هيجل "مثالان لنفس المنهج"[٢٠]. والقوة الدافعة النقدية، الجدلية، فى منهج هيجل يجرى الحفاظ عليها فى المنهج الماركسى: "على نقيض النهج الخاص بعلم الاقتصاد المتخصص الحديث، ظلّت النظرية النقدية للمجتمع فلسفيّة، حتى فى شكل نقد الاقتصاد السياسى"[٢١]. وينبغى ألاّ يُساء فهم استعمال صفة "فلسفيّة" هنا، ويوجز "مانيفستو" (بيان) هوركهايمر لحظة الإلغاء أيضاً، وقد تم احتواؤها فى التجاوز الماركسى لجدل هيجل: غاية "النظرية النقدية للمجتمع" هى "إلغاء المجتمع الطبقى". وهذا، إن جاز القول، هو "المحتوى المادى للمفهوم المثالى عن العقل"[٢٢]. وبهذا المعنى، كما يقول هوركهايمر، معدّلاً وموسّعاً كلمات إنجلس الختامية الشهيرة لدراسته عن فويرباخ، تستبقى "النظرية النقدية للمجتمع" (وتحقّق) ليس فقط ميراث المثالية الألمانية، بل ميراث "كلّ الفلسفة"[٢٣]. كما يتم إبطال النظر إلى النظرية ذاتها على أنها أقنوم: تصبح النظرية لحظة من لحظات النضال الاجتماعى الثورى.

ويمثل الانتقال من الفلسفة إلى النظرية الاجتماعية مفتاح فهم حجر الزاوية فى نظرية مدرسة فرانكفورت: أىْ، نقد الأيديولوچية: «دعّمت الفلسفة الجدلية الجديدة وجهة النظر القائلة إن النموّ الحرّ للفرد يتوقف على التنظيم العقلانىّ للمجتمع. وعند تحليل أساس الظروف المعاصرة، تحوّلت هذه الفلسفة إلى نقدٍ للاقتصاد»[٢٤]. و«النظرية النقدية

للمجتمع» لا تهدم قيم المثالية الألمانية؛ فهى، على العكس من ذلك، تقوم بتجذير الجوانب المادية لهذه الفلسفة وتبرهن على الانحراف الموضوعى للقيم المعنيّة.

ويكشف نقد الاقتصاد السياسى تحوّل المفاهيم الاقتصادية السائدة إلى أضدادها: التبادل الحرّ إلى ازدياد اللامساواة الاجتماعية؛ والاقتصاد الحرّ إلى الاحتكار؛ والعمل المنتج إلى الظروف التى تخنق الإنتاج؛ وإعادة إنتاج الحياة الاجتماعية إلى بؤس أمم بأسرها[٢٥]. والواقع أن الإنسان يصنع فعلاً تاريخه الخاص، وإلى هذا المدى، يظل العقل باقياً فى المجتمع؛ غير أن عالم الإنسان هو، إلى يومنا هذا، عالم اغتراب، مماثل لعالم الطبيعة العمياء الخارجة عن نطاق البشر: "هذا العالم ليس عالمهم، بل هو عالم رأس المال"[٢٦]. وعلى هذا النحو، يصبح النقد المادىّ للعقل مطالبة ثورية بالمجتمع العقلانىّ، أى اللاّطبقى.

٢- صياغة ما قبل الـ"مانيفستو" (البيان) لـ"للنظرية النقدية للمجتمع"

لم يكن مقال "النظرية التقليدية والنظرية النقدية" ابتعاداً عن مختلف المكوّنات التى جرى التوصّل إليها فى **الصحيفة** منذ بدايتها بقدر ما كان تقطيراً لها. وقد تعرضت "النظرية التقليدية" للهجوم منذ العدد الأول أيضاً. وفى عام ١٩٣٥، ناظر هوركهايمر ضدّ الذرائعية (البراجماتية)، قائلاً إن النظرية المعرفية (الإبستيمولوچية) عن الحقيقة بوصفها مشجّعة على الحياة وعن التفكير "المجُزِي" بوصفه صحيحاً، تنطوى على "خداع متناغم"، ما لم تكن هذه النظرية جزءًا من كلّ نظرىٍّ يمكن فيه "للميول تجاه حياة أفضل، ومشجعّة على الحياة حقاً" أن تعبّر عن نفسها[٢٧].

كذلك كان الدور الذى تلعبة المقولات الهيجيلية سمة من سمات **الصحيفة** منذ أيامها المبكرة. وفى عام ١٩٣٤، صاغ مدير المعهد نقده "للنظرية التقليدية" على هذا النحو:

> لا تقوم العلوم المستقلة إلاّ بتوفير العناصر للتفسير النظرى للعملية التاريخية، وهذه العناصر، حالما تم إدراجها ضمن التفسير الأخير، لا تبقى كما كانت فى العلوم المستقلة، بل تتلقى معانى جديدة، لم تكن واردة من قبل. وعلى هذا النحو، لا يمكن لكلّ فكر أصيل أن يصبح مفهوماً إلاّ بوصفه نقداً متواصلاً للحتميات المجرّدة؛ ومثل هذا الفكر يشتمل على لحظة نقدية، أو شكية حسب تعبير هيجل[٢٨].

غير أن نقد الأيديولوجية بمعناه الأوسع يصطدم أيضاً بالمثالية الألمانية ذاتها؛ فالتعارض بين "مبدأ" المجتمع البرجوازى والواقع الموضوعى لهذا الأخير لا يمكن الكشف عنه إلاّ عن طريقة نظرية تكون "مادية"(٢٩). وهذا التحديد الأخير ليس بنفس دقة الـ"مانيفستو" اللاّحق، غير أنه، حتى هنا، يتم إبراز تجاوز الفلسفة الجدلية بكل جلاء: نظر هيجل (وكانط) إلى العقل على أنه وحدة الحرية الذاتية والموضوعية؛ وكان هذا صحيحاً، غير أن "نظرية تحقيقه تقود من الفلسفة إلى نقد الاقتصاد السياسى"(٣٠). وتصبح النزعة الشكية المثالية نزعة شكية **عملية**. وحتى "النظرية النقدية للمجتمع" لا تمثل القرار الأخير؛ فبالأحرى، تمثل هذه النظرية "مقدمة للفعل الصحيح"(٣١). والنقد الجدلى للأيديولوچية مرحلة من مراحل تجاوز النظرية لذاتها. ويشكل الانتقال من هيجل إلى ماركس أمراً أساسياً بالنسبة لتصوّر مدرسة فرانكفورت عن نظريتهم.

٣- جدل هيجل: "النظرية النقدية" فى الفلسفة

يبرز **العقل والثورة**، وهو العرض الأكثر ترابطاً الذى قدمته مدرسة فرانكفورت فيما يتعلق بالانتقال، من هيجل إلى ماركس، شكلين للنظرية النقدية:

> إن هيجل... أقر بالنظام الاجتماعى والسياسى الذى حققه البشر على أنه الأساس الذى كان ينبغى أن يتم تحقيق العقل عليه. وقد وصل نظامه الفلسفى بالفلسفة إلى عتبة نفيها وكان يشكل بالتالى حلقة الوصل الوحيدة بين الشكل القديم والجديد للنظرية النقدية، بين الفلسفة والنظرية الاجتماعية(٣٢).

وتبذل مدرسة فرانكفورت قصارى جهدهم لإعداد نظريتهم ومقولاتهم بالرجوع إلى هذه العملية التطورية، ورغم أنهم يجحدون مثالية هيجل فى نهاية الأمر، فإنهم يحاولون أن يكشفوا كامل المحتوى النقدى لفلسفته الجدلية.

وقبل أن ينضم إلى فريق هوركهايمر، نشر ماركيوز عملاً رئيسياً، عنوانه **أنطولوچيا هيجل**(٣٣). وهذه الدراسة، وإن كانت إلى حدّ بعيد إعادة تقييم محايثة لإنجازات هيجل، كانت تتحرك فى اتجاه تقييم مدرسة فرانكفورت. وقد أطرى أدورنو، وهو يعرض الكتاب فى **الصحيفة** ماركيوز لابتعاده عن فينومينولوچيا (علم ظواهر) هايدجر **Heideger** الوجودية: كان ماركيوز ينتقل من "معنى الوجود" إلى "تحليل ما

هو موجود"، من الأنطولوچيا (علم الوجود) إلى فلسفة التاريخ، من «التاريخية historicity إلى التاريخ»[٣٤]. وكان ماركيوز مهتماً في بداية الأمر بإثبات أن القوة النقدية الماثلة فى فلسفة هيجل تكمن فى سمتها التاريخية، الجدلية:

> المعنى الأساسىّ للوجود، والمعنى الذى يقرّر الخطوة الأولى فى مفهوم الوجود، هو **الوحدة** الأصلية للضدّين «الذاتية» و«الموضوعية» (الوجود لذاته، والوجود فى ذاته، الوجود الموضوعىّ). وبذلك يجرى تصوّر هذه الوحدة من جانب هيجل على أنها وحدة **موحِّدة** وعلى أنها على وجه التحديد فعل ما هو موجود، يتم إقرار **الحركة** بوصفها السمة الأساسية للوجود[٣٥].

ودراسة النشاط الذى **يوجد** فيه وحده ما هو موجود، تصبح دراسة **تاريخ ما هو موجود**. وعلى هذا النحو: "لا يقوم تاريخ الإنسان بمجرّد أن يأخذ مكانه ‹فى› العالم (وكأن ذلك يجرى فى شئ مّا مختلف جوهرياً) بل يحدث بوصفه تاريخاً محصّلته العالم، دون أن يفقد بذلك خصوصيته الجوهرية"[٣٦]. إن الفينومينولوچيا يتم تجاوزها إلى المادية التاريخية.

ويزعم ماركيوز أن تأكيد هيجل المتعلّق بعملية التموضع objectification (Vergegenständlichung) وباختراقها، بوصفها النشاط الذى يشكّل وجود الحياة، هو "أعظم اكتشاف لهيجل، ومصدر (مصدر سرعان ما جرى تعتيمه) النظرة الجديدة عن العملية التاريخية، وهى النظرة التى جعلها هيجل ممكنة»[٣٧]. وبالتالى، فإن إنجاز هيجل، وكذلك فشله النهائى، يكمنان على وجه التحديد فى تصوّره عن عملية الوجود بوصفها تطوّراً يلعب فيه التموضع دوراً محورياً، ومحتوماً فى رأى هيجل.

والروح، عند هيجل، موضوع، وجوهر، وغايةكلّ الوجود، كلّ التاريخ. والروح، الذى هو، فى ذاته، **ماهية** الوجود، يصير، عبر **عملية** الوجود، «لذاته»، أىّ متشكّلاً بوصفه محصلته الخاصة، ومدركًا (بفتح الراء) من جانب نفسه بوصفه كذلك. ويتخذ ذلك، وفقًا لتقييم هيجل الملغز، شكل أوّل اغتراب للروح عن ذاته، مرتديًا شكلاً مغايراً، أى، متحوّلاً إلى موضوعىّ (Gegenständlich) غير أنه فى الوقت ذاته يظل هذا الروح **المغترب روحًا**، وحالما تدرك هذه الذات نفسها بما هى عليه يتجاوز الروح حينئذ اغترابه الخاص، ويصبح، عبر هذه العملية بمجملها، فى ذاته ولذاته [٣٨].

ورغم المصطلح المثالىّ، تتضمن هذه العملية الممارسة الاجتماعية الملموسة التى يمثلها التفاعل الجدلىّ للإنسان مع محيطه. والمصطلح المثالى له بُعد مادىّ، وعلى هذا النحو لا يكون المفهوم، أو الفكرة الشاملة **(Begiff)** ملائما لنفسه إلاّ عندما يكون قد أصبح «متحققًا بالكامل»[٣٩]. كما أن العقل ليس مجرّد عمل ذهنىّ، بل هو «نشاط هادف»[٤٠]. وبالتالى، فإن «حرية» الرواقيين ليست حرية بأىّ معنى حقيقى: «الحرية، بوصفها فكرًا، لاتملك إلاّ الفكر الخالص بوصفه حقيقتها، وتفتقر على هذا النحو إلى التحقيق العينىّ للحياة. ولهذا فإنها مجرّد فكرة الحرية، وليست الحرية الحية ذاتها»[٤١]. و«الحرية الحية» لايمكن إقامتها إلاّ على أساس عملية إنتاج عقلانية. وبالتالى يوجّه هيجل انتباهه إلى هذه الأخيرة.

ونتاج الجهد هو «العمل» **(Werk)**، الذى يمثّل، فى رأى هيجل، الواقع الذى يمنحه الوعى لنفسه. ويشدّد التحليل المثالىّ على أن «العمل» قد أُلقى به فى دنيا المجتمع ككل، وعلى أن هذا الواقع ليس بالتالى مجرّد علاقة فردية من جانب المنتج (بكسر التاء). وبدون تقديم أية تفاصيل عينية، يتتبع هيجل بعد ذلك تطور «العمل» حتى يصل به إلى طبعه تمامًا بطابع المجتمع، بمحصلته التى تتمثل فى «العمل الحقيقى» **(das wahre Werk** أو **die Sache selbst)**. وبذلك فإن ذات العمل، الإنسان، يتم احتواؤه وتحقيقه هو نفسه من جانب الذات العامة، أىّ، من جانب الجماعة[٤٢]. ولاشك فى أن هيجل يخفق فى تحديد البعد المادىّ لهذا التقدم نحو المجتمع اللاطبقى، والواقع أن مثاليته تدمّر هذا النقد الكامن للاقتصاد السياسىّ (انظر ص٥٩)، لكنْ يبقى إنجازًا بارزًا من إنجازات المثالية الجدلية أنها ركزت الانتباه على عملية الإتاج، مشدّدة على إضفاء الطابع الاجتماعى **Socialisation** بوصفه **احتياجًا** من احتياجات المجتمع البشرى.

غير أن المغزى النقدى لفينو مينولوچيا هيجل لايكمن فقط فى مكوّنها المادىّ؛ فالتصوّر المثالىّ عن التاريخ بوصفه عمل الروح من الناحية الجوهرية كان انعكاسًا نقديًا للاغتراب الفعلىّ لقوى الإنسان المنتجة. وقد شدّد هو ركها يمر على أن ماركس وإنجلس أيضًا لم يسلمّا بوعى واختيار الإنسان المباشرين بوصفهما القوة الدافعة الأساسية للتاريخ حتى الوقت الحاضر: «كانا يؤمنان.. بالاقتناع الهيجلى بوجود أبنية وميول ديناميّة فوق فردية فى التطور التاريخى، غير أنهما طرحا جانبًا الإيمان بوجود قوة روحية مستقلة تفعل فعلها فى التاريخ»[٤٣]. وهكذا تم اختزال «الروح»، من جانب ماركس وإنجلس، ليس إلى «الإنسان» بلا قيد أو شرط، بل إلى قوى الإنسان المغتربة الفاعلة فى المجتمع الطبقى، وبالتالى، فيما يتعلق بالمجتمع المعاصر، إلى رأس المال.

٤- مثالية هيجل: "النظرية التقليدية" فى الفلسفة

رغم أن النظرية المثالية كان لها مغزى نقدى، لم يكن من الممكن تبنى هذا [المغزى النقدىّ] إلاّ عن طريق إجراء ما بعد- نقد مادى. وقد هاجمت محاضرة هوركها يمر الافتتاحية الطابع التمجيدىّ لمثالية هيجل. وقد تم توضيح ذلك بإسهاب أكثر فى مقال «حول مشكلة الحقيقة»:

> يعنى اعتقاد هيجل أن فكره أدرك العناصر الأساسية فى كلّ الوجود، وأن نظامه الفلسفى قد وحّد كل هذه العناصر الأساسية فى نسق كامل ومكتف بذاته، لايتأثر بنمو وزوال الأفراد.. تأبيد الظروف الدنيوية الأساسية، على مستوى الفكر. ويتخذ الجدل وظيفة تمجيدية. والنظام الاجتماعى، الذى- وفقًا لرأى هيجل- تجد فيه السيادة والعبودية وكذلك الفقر والبؤس، جميعًا مكانها، يتم إقراره، بقدر ما يتم تقديم الإطار المفاهيمي الذى يتم استيعابها فيه، بوصفه قيمة أعلى، بوصفه الإلهىّ والمطلق(٤٤).

وعقل هيجل، الذى كان ينبغى تحقيقه، «أصبح إيجابيًا قبل أن يصبح فى الإمكان إثبات الواقع الموضوعى بوصفه عقلانيًا»(٤٥). وبهذا المعنى، تندرج حتى المثالية **الجدلية** ضمن «النظرية التقليدية».

والتشويهات الماثلة فى صميم جدل هيجل، تنظر إليها مدرسة فرانكفورت على أساس الأيديولوچية الرأسمالية؛ وقد كتب ماركيوز: «تستخدم المثالية الألمانية المجتمع البرچوازىّ كنموذج لشرحها لمفهوم الشمول؛ وبهذا المعنى، تشكّل نظريتها تبريراً جديداً للعبودية الاجتماعية»(٤٦). وبهذا، تكون الصياغة المثالية للمفاهيم هروبًا أيديولوچيًا من التناحرات الطبقية فى المجتمع الرأسمالى: فالعمل يصبح على وجه الحصر عملاً فكريًا، لأن أىّ عمل عينىّ يتناول التناقضات يصبح ثورة سياسية.

ويشدّد **أنطولوجيا** هيجل، من البداية إلى النهاية، على أن المنطق المثالى يقوّض بصورة مطردة كل المقولات التاريخية، وبالتالى النقدية، لصالح الفكرة الخالدة المتعلقة «بالمعرفة المطلقة». وحيث أن كلّ شىء عبارة عن روح، وحيث أن هيجل قد «أقر» هذا، فإن الاغتراب قد «كفّ عن الوجود» إذن. ويكشف هذا عن الوظيفة الخبيثة التى تؤديها نظرية الأساس- البنية الفوقية داخل إطار المثالية؛ والمرحلة

المحددة التى يتم فيها تجاوز العالم الموضوعى (ليس إلى شكل أعلى للإنتاج، بل بعيداً عنه تماماً) اعتباطية كلّيًا. ودون أن يفسّر كيف تم حلّ علاقة السيد- العبد بعبارات واقعية، ودون أىّ تعبير مادىّ عن إضفاء الطابع الاجتماعى، يندفع هيجل نحو «المعرفة المطلقة»، التى تمثل تركيبا تصورّيًا خالصًا. إنها، كما يسلّم هيجل ذاته، «تمجيد»(٤٧). ولسوء حظ هيجل، فإن هذا التمجيد لا يعنى «إلغاء» الزمن(٤٨). وقد يكون التاريخ المثالىّ للعالم كاملاً، غير أن التاريخ الحقيقى يتواصل، كما تتواصل تناقضات المجتمع الطبقى.

٥- النقد الماركسى للاقتصاد السياسى

من وجهة نظر مدرسة فرانكفورت، يتمثل الخط الوحيد الممكن لسير النظرية إلى ما وراء هذه النقطة، فى السير إلى ما وراء الفلسفة. وقد أوجز ذلك ماركيوز عند نهاية الفترة الأولى العظيمة لإنتاج مدرسة فرانكفورت، عندما كتب:

> تصل الفلسفة إلى نهايتها عندما تكون قد قامت بصياغة نظرتها إلى عالم تحقق فيه العقل. فإذا كان الواقع يحتوى عند تلك النقطة الشروط اللازمة لتجسيد العقل فى الواقع الفعلىّ، يمكن للفكر أن يكف عن الاهتمام بالمثل الأعلى.. والتفكير النقدىّ لايكف عن الوجود، بل يتخذ شكلاً جديداً. وتنتقل جهود العقل إلى النظرية الاجتماعية والممارسة الاجتماعية(٤٩).

وبالتالى، سجّل اصطلاح «النظرية النقدية للمجتمع» خطوة جذرية تتجاوز محاضرة المدير الافتتاحية وحديث الأخيرة عن «الفلسفة الاجتماعية»: عكست التسمية الجديدة ربطًا أكثر إحكامًا لأجزاء ارتباط النظرية- الممارسة المادى التاريخىّ.

وقد تمثّل إسهام ماركيوز فى العرض البرنامجى «للنظرية النقدية للمجتمع» فى مقاله «الفلسفة والنظرية النقدية» (المكتوب بالاشتراك مع هوركهايمر، وإن كان بجانبه الأكبر بقلم ماركيوز). وقد كتب ماركيوز، معيداً صياغة ماركس:

> فى فترة نشأتها، فى ثلاثينات وأربعينات القرن التاسع عشر، كانت الفلسفة الشكل الأرقى للوعى، وبالمقارنة كانت الظروف الواقعية فى ألمانيا متأخرة، وقد بدأ نقد النظام الراسخ هناك بوصفه نقداً لذلك

الوعى، لأنه كان عليه إن لم يفعل ذلك أن يواجه موضوعه فى مرحلة تاريخية مبكرة أكثر وأقل تقدماً من تلك التى كان الواقع قد بلغها فى ذلك الحين فى بلدان خارج ألمانيا(٥٠).

وعلى هذا النحو، بدأ النقد الماركسى للاقتصاد السياسى بالنقد الماركسى لهيجل؛ ولم تأل مدرسة فرانكفورت جهداً للتشديد على هذا الجانب التطوّرى «لنظريتهم النقدية للمجتمع» ولتوضيحه.

وقد دعّم كتاب ماركس **مخطوطات ١٨٤٤ الاقتصادية والفلسفية**(٥١)، الذى ظهر فى عام ١٩٣٢، تأكيد لوكاش وكورش، والذى تبنته مدرسة فرانكفورت فيما يتعلّق بهذا المنشأ الفلسفى للفكر الماركسى. وكان لتقييم ماركيوز فى **أنطولوجيا هيجل** نظيره المباشر فى هذه الكتابات المبكرة لماركس، حيث يجرى النظر إلى «الإنجاز البارز» لهيجل على أنه التصوير الجدلى للتحقيق الذاتى للإنسان عن طريق التموضع المغترب وتجاوز هذا الأخير(٥٢). وهذه الأداة المقوليّة الجدلية، ومعها القيم التى تشتمل عليها، يتبنّاها ماركس، لكن فقط من خلال إجراء ما بعد نقد مادىّ؛ يقول ماركس عن هيجل:

> ليس واقع أن الكائن الإنسانى **يموضع نفسه بصورة غير إنسانية**، فى مواجهة ذاته، بل واقع أنه **يموضع نفسه** بصورة **متميزة** عن، **وفى مواجهة**، الفكر المجّرد، هو ما يشكّل الجوهر المفترض للاغتراب الذى ينبغى تجاوزه.. ولهذا [يُنظر إلى] **إعادة تبنى** الجوهر الموضوعىّ للإنسان، الذى وُلد فى صورة للاغتراب، ليس فقط على أنها إلغاء **للاغتراب** بل أيضًا **للموضوعيّة** كذلك، ويُنظر إلى الإنسان بالتالى على أنه كائن **روحى**، غير موضوعىّ(٥٣)

وبطبيعة الحال فإنه بالنسبة لماركس، لم تكن عملية الإنتاج (التموضع) فى ذاتها اغترابًا؛ فالإنتاج كان النشاط الذى حقق الإنسان من خلاله وجوده الإنسانى الكامن، غير أن ماركس أقرّ بأن معادلة التموضع والاغتراب تعكس و اقعًا موضوعيا من وقائع الإنتاج الرأسمالى: العمل المأجور(٥٤). وقد كشفت المقولات الهيجلية بعض الحقائق الأساسية بشأن الإنتاج السلعى الحديث، بالإضافة إلى أنها تنطوى على احتجاج على هذا النظام. وكما كتب ماركيوز «أصبح فى مستطاعنا الآن أن نتناول المشكلات التى تتصل بالقدرات الكامنة للإنسان والعقل من وجهة نظر الاقتصاد»(٥٥). لكنه فقط اقتصاد ألهمه منهج ومقولات الفلسفة الهيجلية!

غير أن اللبّ النقدى للمثالية الجدلية يتم تجاوزه، كما يؤكد **العقل والثورة**، ليس فقط إلى نظرية جديدة، بل إلى ممارسة اجتماعية ثورية. وقد وصف ماركس، مقارنًا استخدامه للجدل مع استخدام هيجل، شكله الخاص «العقلانى» لهذا المنهج بأنه «نقدىّ وثورى»(٥٦). وماركس لا«يتجاوز» الاغتراب، بل يتجاوز فقط التعبير النظرى غير الوافى عن هذه الظاهرة. أمّا الاغتراب فيواصل وجوده؛ وما تم تحقيقه هو الوضوح النظرىّ فيما يتعلق بأشكاله الاجتماعية، وكذلك بالشروط المادية المسبقة لتجاوزه، ولايمكن إحاق الهزيمة بالاغتراب إلاّ عبر الإطاحة العملية بالرأسمالية، وبكل مجتمع طبقي. وقد عبّر ماركس عن هذا بجلاء فى أقدم نقد وجهه إلى هيجل:

> بوصفه الخصم ثابت العزم للنمط السائد للوعى السياسى الألمانى، لايحصر نقد فلسفة الحق التأملية ذاته داخل حدوده، بل يواصل سيره نحو المهام التى لايوجد لحلّها سوى وسيلة واحدة- الممارسة(٥٧).

وهذا هو السبب فى أن ماركيوز يضيف، رغم تشديده على المكوّن «الفلسفى» للمادية التاريخية، أن غاية النظرية الماركسية «عملية وثورية»: «أىْ، «إطاحة البروليتاريا بالمجتمع الرأسمالى»(٥٨).

غير أن من الضرورى، لكى ندرك تمامًا نظرية مدرسة فرانكفورت، أن نفهم أنه، حتى بالنسبة لماركس، يندمج الجانبان المتلازمان لتجاوز الفلسفة اندماجًا لاينفصم. وقد كتب ماركس، فى أربعينات القرن التاسع عشر، والثورة المقبلة نصب عينيه: «لايمكنك أن تتجاوز الفلسفة دون أن تحققها»(٥٩). وهذا المبدأ، أكثر من أىّ مبدأ آخر، يشكّل حجر الزاوية فى قراءة مدرسة فرانكفورت لماركس؛ وهوركهايمر، الذى يقتبس باقتصاد (حتى لانقول أكثر!) من ماركس، يرجع مؤكِّدًا إلى هذه الفقرة ذاتها(٦٠).

٦- الفكر الجدلىّ فى مواجهة الفكر غير الجدلىّ

إذا كان الانتقال من هيجل إلى ماركس محوريًا فى تفسير مدرسة فرانكفورت «لنظريتهم النقدية للمجتمع»، فقد كان الجدال النظرى المعاصر الذى رغبوا فى الاتصال به بصورة فعّالة، وبالتحديد من خلال تفسير كهذا، هو -بالتالى- الجدال

الذى كـان قـد بدأ بمناظرة كـارل كـورش العنيـفـة مع منظرى الأمـمـيـة الثـالثـة (الكومينتيرن). وهذه المناظرة القاسية، وإن كان نادراً ما تذكرها مدرسة فرانكفورت، تشكّل مفتاحاً أساسياً لفهم بداياتهم فى الثلاثينات؛ وهى مناظرة لايمكن حسمها بصورة ملائمة إلاّ من خلال فهم كامل للانتقال من هيجل إلى ماركس.

وقد بنى الكومينتيرن مجادلته، المعنونة «الماركسية- اللينينية الأرثوذكسية»، على أساس عمل لينين الرئيسى فى عام ١٩٠٩، **المادية والنقدية التجريبية**[٦١] (رغم أن لينين، فى الوقت الذى نشأ فيه الخلاف مع كورش، كان فى حالة عجز وعلى أبواب الموت). وكان لينين قد ألحّ، فى هذه الدراسة المكثفة حول نظرية المعرفة (الإبستيمولوجيا) الماركسية، على أن العلوم الطبيعية شاطرت، حتى يومنا هذا، وجهة النظر المادية، التى يمثل الإحساس- وفقاً لها- «صورة» عن «عالم خارجى»[٦٢]. وشدّد لينين كذلك على الحاجة إلى أن تتبنى العلوم الطبيعية المادية **الجدلية** (كما ألح ماركس وإنجلس دائمًا)[٦٣] مضيفاً أنه فى نظرية المعرفة «ينبغى أن نفكر بطريقة جدلية»[٦٤]. ولسوء الحظ، لم يركز لينين على توجيه نقد مادى تاريخى إلى مادية العلوم الطبيعية؛ فقد اكتفى خلال تقريعه المسهب لماخ وأڤيناريوس بالتمييز بين المادية والمثالية:

> المادية هى الإقرار «بالأشياء فى ذاتها»، أو خارج العقل؛ فالأفكار والإحساسات نسخ أو صور لتلك الأشياء. ويزعم المذهب المقابل «المثالية» أن هذه الأشياء لاتوجد «خارج العقل»؛ فالأشياء «تراكيب من الإحساسات»[٦٥].

وفى أحد المواضع، نسى لينين الجدل تماماً، وأشار إلى «فلسفة ماركس، أىْ، المادية»[٦٦].

وكما سبق أن أوضحنا، استخدم هوركهايمر بدوره أحياناً اصطلاح «المادية» بلا قيد أو شرط ليحدّد منهجه. غير أن هوركهايمر شدّد دائماً على أن هذه المادية تعنى ذلك الضرب من المادية التى «تعلمت فى مدرسة منطق هيجل»[٦٧]. وقد فعل هوركهايمر أكثر من مجرّد التصريح بهذا؛ فهو، وفريقه بمجمله، لم يألوا جهداً **لكشف** هذا التعلّم. أمّا لينين فلم يفعل؛ ورغم إشارته إلى «الثمرة **الثمينة** للأنساق المثالية، الجدل الهيجلى»[٦٨]، لم يخصّص لينين قط المغزى النقدى لهذه «الثمرة» فى مواجهة مباشرة مع المادية الساذجة. ورغم أن هذه الثغرة لم تكن لها عاقبة كبيرة بالنسبة لهذا الكتاب الصادر فى ١٩٠٩ (الذى كان، رغم كل شىء، هجوماً على المثالية الجديدة) فقد كانت لها عواقب مشؤومة عندما أصبح **المادية والنقدية التجريبية** فى منتصف

العشرينات، الكتاب الكلاسيكى «للماركسية- اللينينية الأرثوذكسية»، والبيان النهائى حول كل نظرية معرفة ماركسية. وقد وجد هذا «النص المقدس» خصماً صريحاً فى شخص كورش، وكذلك خصماً مستتراً إلى حد كبير فى شخص مدرسة فرانكفورت.

ولم يكن قد تعين بعدُ على كتاب كورش **الماركسية والفلسفة** الصادر فى عام ١٩٢٣ أن يواجه المجموعة المذهبية «للماركسية اللينينية الأرثوذكسية» وتمت صياغته بالتالى بوصفه نقداً لمجموعة غير محددة الهوية بعد من «ماركسيين أكثر حداثة» تم دفعهم إلى «تفسير الإلغاء الماركسى للفلسفة على أنه إحلال سلسلة من العلوم الوضعية المجردة وغير الجدلية محل هذه الفلسفة»(٦٩). غير أن كورش لم يدع مجالاً للشك فيما يتعلق بتقييمه لكتاب لينين فى عام ١٩٠٩: «وجهة النظر الميتافيزيقية بصورة ساذجة والتى يتضمنها الإدراك العام البرجوازى السليم، تعتبر الفكر مستقلاً عن الوجود وتعرّف الحقيقة على أنها تطابق الفكر مع موضوع خارجىّ عليه و«منعكس» فيه»(٧٠). وهذا التصريح جعل كورش شخصاً مشبوهاً داخل الأممية الثالثة.

وفى «الحالة الراهنة لمشكلة الماركسية والفلسفة»(٧١) فى عام ١٩٣٠ (عام تعيين هوركهايمر)، روى كورش قصة شجب كتابه من جانب زينوڤييڤ الذى دمغه بأنه «هرطقة مراجعة»(٧٢). وقد أوضح كورش، بالمقابل، أن هذا الهجوم كان يرتكز على تفسير فج لنظرية المعرفة الماركسية. غير أنه لمّا كان خصمه هو مايسمى «بالماركسية اللينينية الأرثوذكسية»، ولمّا كانت هذه ترتكز بصورة غير نقدية على كتاب لينين **المادية والنقدية التجريبية**، فقد انتقل كورش بالتالى إلى دحض مباشر وشامل لهذا الأخير.

وزعم كورش أن الاتجاه السائد فى العلم البرجوازى المعاصر لم يكن مثاليًا، بل تلهمه "**نظرة مادية مصبوغة بصبغة العلوم الطبيعية**"(٧٣). وقد أخفق لينين فى أن يدرك إدراكًا تامًا التجاوز الحقيقى المقصود فى النقد الماركسى للمثالية:

> ينظر لينين إلى الانتقال من الجدل المثالى عند هيجل إلى مادية ماركس وإنجلس الجدلية على أنه لايزيد عن كونه مجرّد **تبادل**: فالنظرة المثالية الكامنة فى أساس المنهج الجدلى عند هيجل تحلّ محلّها **نظرة فلسفية** جديدة لم تعد «مثالية» بل صارت «مادية». ويبدو أنه لايدرك أن **مثل** هذا «القلب المادى» لفلسفة هيجل المثالية لايعنى أكثر من مجرّد تغيير اصطلاحى مؤداه أن المطلق بدلاً من أن يسمى «الروح» يسمى «المادة»(٧٤).

و«الماركسية اللينينية الأرثوذكسية» غير مؤهلة، بالتالي لمهمة القيام بنقد مادى تاريخى لمادية العلوم الطبيعية ولمنطق هذه الأخيرة؛ أى أن «الماركسية اللينينية الأرثوذكسية» غير مؤهلة للقيام بمهمة دحض ما يدعوه هوركهايمر «النظرية التقليدية». وبمعنى ما، «فالماركسية – اللينينية الأرثوذكسية» هى ذاتها «تقليدية».

وقد ظلّ تعاطف مدرسة فرانكفورت، فيما يتعلّق بمناقشة لينين– كورش، مع كورش بكل وضوح. ففى وقت مبكر هو عام ١٩٣١ أكّد ماركيوز، قبل أن ينضم إلى الفريق الذى كان هوركهايمر يقوم بجمعه فى ذلك الوقت، أن «الحالة الراهنة لمشكلة الماركسية والفلسفة» ألقى ضوءاً قوياً على نشأة الماركسية. واقتبس ماركيوز بحماس من مؤلّف كورش، بما فى ذلك الاتهام الخاص بأن النظرية المادية الفجة للمعرفة التى كان يجرى إعلانها فى ذلك الحين (لم يكرّر ماركيوز إشارة كورش الصريحة إلى لينين) **"تتقهقر بكامل الجدال بين المادية والمثالية إلى مرحلة تاريخية تجاوزتها المثالية الألمانية من كانط إلى هيجل من قبل"**[٧٥].

وبعد ذلك بسنوات، لم يتردّد ماركيوز فى كتابه **الماركسية السوفييتية**[٧٦]، عن ذكر اسم لينين، الذى قام كتابه **المادية والنقدية التجريبية** «بإبدال الفكرة الجدلية عن الحقيقة بواقعية طبيعية بدائية، أصبحت مقبولة فى الماركسية السوفييتية»[٧٧]. وهذا، إلى جانب أشياء أخرى، مسئول جزئيًا عن المسافة النقدية التى لزمتها مدرسة فرانكفورت إزاء الأممية الثالثة، وسوف تتم مناقشة هذه المشكلة بإسهاب فى الفصل الثالث. كما ينبغى الاعتراف بهذه المسافة إزاء «الماركسية– اللينينية الأرثوذكسية» بوصفها أحد العوامل الرئيسية وراء اختيار مدرسة فرانكفورت لاسم «النظرية النقدية للمجتمع»؛ وقد كتب أدورنو، فى كتابه **جدل النفى**[٧٨] الصادر فى الستينات:

> رسم ماركس خطًا بين المادية التاريخية والضرب الميتافيزيقى المبتذل من المادية.. ومنذ ذلك الحين، لم تعد المادية مجّرد موقف– مضادّ تعسفى، بل الجوهر المنهجى لنقد المثالية، ولنقد الواقع الذى تختاره المثالية عن طريق تشويهه. وصياغة هوركهايمر، «النظرية النقدية»، ليس القصد منها جعل المادية مهذّبة، بل استخدامها لتعيد إلى الوعى النظرى النقطة المحدّدة التى تميز المادية عندها نفسها عن فلسفات الهواة بالإضافة إلى «النظرية التقليدية» عن العلم[٧٩].

وعلى هذا النحو يمكن اختصار المسألة برمتها فى التجاوز المزدوج للجدل المثالى والمادية غير الجدلية. ويفسّر هذا انشغال مدرسة فرانكفورت بالانتقال من هيجل إلى ماركس.

٧- الإشكالية التاريخية التى يمثلها تجاوز الفلسفة

تكشف دعوى ماركس القائلة أنه «لايمكنك أن تتجاوز الفلسفة دون أن تحققها» عن الوحدة الجدلية المحكمة للنظرية والممارسة داخل إطار التصوّر الماركسى: «فالنظرية النقدية للمجتمع» (بوصفها الشكل الأعلى للنظرية) لاتندفع بإصرار صوب الممارسة فحسب، متجاوزه على هذا النحو حدود النظرية ذاتها، بل تحقق تلك الممارسة المحتوى النقدى للفلسفة. وفى هذه المرحلة وحدها يتم أخيراً تجاوز الفلسفة على أية حال. أمّا التوازن غير المستقر فى صميم النظرية قبل هذا التحقيق الفعلى فلم يصفه ماركس على وجه التخصيص. أمّا عند مدرسة فرانكفورت، وهم المفكرون النقديون لجمهورية ڤايمار، فقد أصبح هذا التوازن مشكلة محورية.

ومنذ عهد قريب، فسّر ألفريد زون- ريتيل، وهو صنو لمدرسة فرانكفورت، ظاهرة «النظرية النقدية للمجتمع»، كما صاغها فريق هوركهايمر، على أساس مسألة القرب من أو البعد عن الممارسة الاجتماعية الثورية: وقد أكد زون- ريتيل (الذى ولد فى ١٨٩٩) أنه:

> مهما يكن وقع هذا غريباً اليوم، فإننى لا أتردّد إطلاقاً عن القول إن التطور الماركسى الحديث فى ألمانيا، على سبيل المثال مدرسة فرانكفورت، نشأ عن دوافع تلك الفترة (١٩١٨- ١٩٢٣)، وبالتالى، وبمعنى معيّن، نشأ عن البنية الفوقية النظرية والأيديولوچية للثورة الألمانية المهزومة(٨٠).

وكما أوضحنا فى الفصل الأوّل، لم تكن جمهورية ڤايمار مجرّد فترة من عملية الاحتكار الرأسمالى، تقوّض الأساس الاقتصادى "للتبادل الحر"؛ فقد كانت أيضاً فترة الانتقال إلى الفاشية، حيث لم يتم فقط عدم تجاوز القيم الليبرالية للمجتمع، بل تم محوها من الوجود فعلاً. وبالتالى، أعيدت صياغة كامل فكرة تجاوز أو تحقيق الفلسفة فى إطار جديد جذرياً.

وتكشف المقالات المنشورة فى **الصحيفة** عن محاولة واعية لامتلاك ناصية هذا الإطار؛ وقد كتب ماركيوز، راجعاً بفكره إلى إسهاماته الشخصية من منظور الستينات، أن هذه المقالات كانت تتميز بسمة تنطوى على مفارقة تاريخية ظاهرية: «فالاهتمام بالفلسفة كما تم التعبير عنه فى هذه المقالات كان فى ذلك الحين، فى الثلاثينات، اهتماماً بالماضى: تذكّر شئ مّا كان قد فقد واقعه فى مرحلة مّا، وأصبح

من الواجب آنذاك إحياؤه»[٨١]. وقد عبّر أدورنو، في **جدل النفي**، عن هذا عن طريق إشارة غير مباشرة إلى نفس تلك الفقرة الماركسية التي كانت مركزية بالنسبة لنظرية مدرسة فرانكفورت في الثلاثينات: «الفلسفة، التي بدت مهجورة في وقت من الأوقات، تواصل وجودها لأن لحظة تحقيقها الفعليّ كانت مفتقدة»[٨٢]. وتعكس هذه الكلمات اهتماماً نظرياً يمكن إرجاعه إلى الأيام المبكرة لمدرسة فرانكفورت: الاهتمام بالدفاع عن، ونقد، وأخيراً تحقيق، الميراث النقدي للفلسفة.

٨- الحقيقة المادية التاريخية هي الكلّ

وفي هذا السياق، أصبح النضال من أجل تجاوز الفلسفة، وإنْ على المستوى النظري، مسعىً واعياً ومتواصلاً. وكان من الواجب على وجه التحديد أن يتم حمل النضال إلى كل التيارات النظرية التي كانت تمثل "حلولاً" غير جدلية للمثالية الألمانية. وبطبيعة الحال، فمنذ جرى تفسير الفاشية على أساس تناقضات الرأسمالية، لم يكن العدوّ يتمثل في الأيديولوچية الفاشية فحسب، بل كان يتمثل في "النظرية التقليدية" التي كانت حصناً من البناء الفوقي للرأسمالية عموماً. وكانت هذه النظرية، كما تم إبرازها في "المانيفستو" (البيان)، هدفاً مستمراً لهجوم منظّري مدرسة فرانكفورت.

وقد جرى النظر كمكوّن رئيسي من مكوّنات "النظرية التقليدية" إلى "الوضعية" (وهي اصطلاح تستخدمه مدرسة فرانكفورت للدلالة ليس فقط على أولئك الذين ينتسبون بصورة واعية إلى هذه التسمية، بل للدلالة كذلك على أية "نظرية تقليدية")[٨٣]. وبطبيعة الحال، لعبت الوضعية دوراً تقدمياً خلال الصعود الثوري للرأسمالية؛ وكما شدّد ماركيوز، "وصل احتكام [الوضعية] إلى الوقائع في ذلك الحين إلى حدّ شن هجوم مباشر على التصوّرات الدينية والميتافيزيقية التي كانت تشكّل الدعامة الأيديولوچية للنظام القديم"[٨٤]. غير أنه بحلول النصف الثاني من القرن الماضي، أثبت هذا التعريف للعلم أنه، كما يوجز هوركهايمر، يحصر النشاط العلمي في "تسجيل، وتصنيف، وتعميم الظواهر، دون اهتمام بأيّ تمييز للجوهريّ وغير الجوهريّ"[٨٥]. وهذا التمييز ليس مشكلة ميتافيزيقية، بل هو احتياج حيويّ للمجتمع البشري: "ليس العلم والتكنولوچيا سوى عنصرين في كلٍّ اجتماعيّ قائم، ومن الممكن تماماً، رغم كل إنجازاتهما، أن تكون عوامل أخرى، وحتى الكلّ ذاته، سائرة إلى الخلف..."[٨٦]. وعلى المستوى النظريّ، يتمثل ما هو مطلوب في منظور نقديّ شامل؛ وليس بمستطاع الوضعية أن تمدّنا بهذا المنظور.

غير أن ما حدث هو أن الوضعية تم إضفاء طابع المطلق عليها: أصبح التقدّم التكنولوجي نموذج كلّ نشاط عقلاني. ويعتقد ماركيوز أن هذا يحول دون "تفسير هذه <المعطيات> فى إطار **نقد** شامل **للمعطى ذاته**"[٨٧]. وبهذا المعنى، يتخلّف العلم عن القوة الجدلية للتجريد، حتى كما تتجلى فى شكلها المثالىّ. وبطبيعة الحال فقد انتهى القول المأثور عن هيجل «الحقيقة هى الكلّ»[٨٨]، آخر الأمر، إلى تشويه مثالىّ، ولكن النقد الماركسىّ للمجتمع أنقذ منظور- الكلّيّة، عن طريق تحقيقه مادياً. وكان هذا ماثلاً فى أساس نقد ماركس «للمادية المجرّدة للعلم الطبيعىّ، وهى مادية تستبعد التاريخ وتقدّمه»[٨٩]. وكان أمراً ذا دلالة أن يقول إنجلس ما يلى فيما يتعلّق بالعلم الطبيعىّ:

> فقط عن طريق تعلّم كيف يستوعب نتائج تطوّر الفلسفة خلال الألفين وخمسمائة عام الماضية سيكون قادراً على تحرير نفسه، من جهة، من أية فلسفة طبيعية منعزلة تقف مستقلّة عنه، وخارجه، وفوقه، وكذلك من جهة أخرى، من منهجه الفكرى الخاص المحدود، الذى كان يشكّل ميراثه من التجريبية الإنجليزية[٩٠].

وإنما بهذا المعنى يتحدث ماركيوز (فى سياق نقد الاقتصاد السياسى) عن "الفلسفة":

> وعلى هذا النحو تظهر الفلسفة داخل إطار المفاهيم الاقتصادية للنظرية المادية، التى يعدّ كلّ مفهوم منها أكثرمن مجرّد مفهوم اقتصادى من النوع الذى يستخدمه الضرب الأكاديمىّ من علم الاقتصاد. وهو أكثر، بسبب زعم النظرية أنها تفسّر كلّيّة الإنسان وعالمه فى إطار وجوده الاجتماعى"[٩١].

غير أنه حتى هذه "الحقيقة" ليست، بدورها، مجرّد انعكاس نظرىّ للمجتمع؛ فهى "حقيقة" لا يتحقق كامل مضمونها إلاّ عن طريق إعادة التنظيم الثورية للمجتمع. ويكشف نقد الاقتصاد السياسى الحتمية الاقتصادية العمياء لرأس المال؛ ولا يمكن تحطيم هذه الحتمية، كما أكد إنجلس، إلاّ عن طريق ثورة اشتراكية[٩٢]. وتنقلب "الحقيقة هى الكلّ" من تمجيد مثالىّ إلى دعوة إلى الممارسة الاجتماعية النقدية.

ويمكن للقول الشهير لأدورنو: "الكلّ زائف"[٩٣]، أن يبدو أنه يدحض هذاالمبدأ المنهجى، غير أن المظاهر، كعادتها دائماً، خادعة. فملاحظة أدورنو الملغزة ليست موجّهة إلى الفكرة المادية التاريخية القائلة إن "الحقيقة هى الكل"، بل إلى النتيجة المنطقية المثالية القائلة إن «الكلّ هو الحقيقة»، حيث يصبح "الكل" التعبير التصوّرى

المكتفى ذاتياً عن العملية الجدلية. وكما كتب ماركيوز، بعد ذلك ببعض الوقت: "‹الكل هو الحقيقة›، والكل زائف"(٩٤). ولا يمكن "للنظرية النقدية للمجتمع" أن تكون صحيحة إلاّ عن طريق التعبير عن هذا الزيف بصورة وافية بالغرض؛ ولا يمكن محو الزيف نفسه إلاّ ن طريق الثورة. وكما قرّر هوركهايمر فى **الصحيفة**، تتوقف "حقيقة"- "النظرية النقدية للمجتمع" على النضال الطبقى:

> فى المجتمع المعاصر، توجد أشكال اجتماعية تاريخية فعليّة، أدرك الفكر فعلاً لاعقلانيتها. والجدل ليس نائماً. وليس هناك أىّ انسجام بين الفكر والواقع الاجتماعى. وعلى العكس من ذلك، يثبت التناقض، حتى فى وقتنا هذا، أنه القوة المحركة.... وتجاوزّ هذا الوضع للأشياء يتحقق على هذا النحو من خلال النضال التاريخى الفعلىّ....(٩٥).

٩- نقد الأيديولوچية والنقد الماركسى للمجتمع

أحد جوانب هذا "النضال التاريخى الفعلىّ" هو النضال الأيديولوچى. ونقد- الأيديولوچية الذى ألقته مدرسة فرانكفورت على عاتقها ألهمته على وجه التحديد الفكرة الجدلية القائلة أن "الحقيقة هى الكل"، وبوصفه كذلك نأى بنفسه عن أىّ تقييم للأيديولوچية على أنها "محض أكاذيب". وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، لخّص أدورنو بصورة ضمنية اتجاه نقد- الأيديولوچية لدى مدرسة فرانكفورت عندما كتب:

> بين موضوعات النقد الثقافى، يتمثل واحد من أكثرها رسوخاً فى القدم ومحوريّة فى موضوع الكذب: وهو الموضوع الخاص بأن الثقافة تخلق وهم مجتمع جدير بالإنسان، بينما لا يوجد، فى الواقع، مجتمع كهذا.... هذه هى فكرة الثقافة كأيديولوچية.... غير أن العمل بصورة جذرية بما يتفق مع هذه الفكرة، يمكن أن يعنى أن نمحو، إلى جانب ما هو زائف، كلّ ما كان صحيحاً أيضاً؛ كلّ ما يكافح، وإنْ بصورة واهنة، ليفلت من حدود الممارسة الشاملة؛ كلّ توقع وهمىّ عن وضع أكثر نبلاً؛ وأن يؤدّى مباشرة إلى البربرية إلى حدّ أن تصبح الثقافة ملومة على تعزيزها بصورة غير مباشرة(٩٦).

أمّا المدى الذى بلغه نجاح مدرسة فرانكفورت فى هذا المسعى فى سبيل تمييز نقدهم للأيديولوچية فسوف يتم سرده في الصفحات التالية من هذا الفصل. كما أن الفشل النهائى فى نقد- الأيديولوچية بصورة وافية سيتم تحليله فى الفصل التالى. أمّا الآن، فمن الواجب أن يتوقف التحليل قليلاً ليبحث المعانى المحددة التى يتضمنها مفهوم "النظرية النقدية للمجتمع"؛ فنظرية مدرسة فرانكفورت، التى صيغت فى إطار علاقة صريحة مع نقد ماركس للاقتصاد السياسى، طمحت إلى إجراء ما بعد نقد "للنظرية التقليدية" ولكل المفاهيم العامة المستمدة منها. وكان المنهج الماركسىّ هو المنهج الذى وقع عليه الاختيار؛ فقد تم توسيع مقولاته وموضوعات تحليله، غير أنه تم تأكيد مبادئه الأساسية. وكانت مدرسة فرانكفورت فى الثلاثينات يعدّون أنفسهم ماركسيين.

ومحاولة فهم العلاقة المحددة بين "النظرية النقدية للمجتمع" والنقد الماركسى للاقتصاد السياسى يُربكها واقع أن المناقشة الجادة الوحيدة لهذه المشكلة حتى الآن، أىْ كتاب ألبرشت ڤيلمر **Albrech Wellmer** ***النظرية النقدية للمجتمع***(٩٧)، تشوّه ماركس، وتفسير مدرسة فرانكفورت لماركس، وبالتالى مدرسة فرانكفورت ذاتها. وتشتمل مناقشة ڤيلمر على ثلاثة جوانب: أوّلاً، تتجلى فى طبعة ماركس من المادية التاريخية انحرافات ميتافيزيقية ووضعية- مستترة؛ وثانياً، كانت مدرسة فرانكفورت مدركين لهذا فى الثلاثينات بالفعل؛ وثالثاً، كان إنتاجهم فى تلك الفترة محاولة واعية لتصحيح علم المادية التاريخية، الذى كان ماركس قد شوّهه! والواقع أن هذه التأكيدات زائفة جملة وتفصيلاً.

وأوّل زعم لڤيلمر يرجع أساسه إلى نقد ماركس لجدل هيجل: فهذا النقد لم يكن جذرياً بما فيه الكفاية، وقد أخفق ماركس فى نزع الطابع الفلسفى عن الإشكالية التى رغب فى استيعابها. ونتيجةً لذلك، كان لعرض الدور الثورى للبروليتاريا سمة قبْلية **a priori**، "منطقية"(٩٨). وهذا الانحراف الميتافيزيقىّ جرى إتمامه، بحكم الضرورة، عن طريق إحالة وضعية- مستترة لنشوء الوعى الطبقى إلى آلية الإنتاج الرأسمالى، جاعلاً بذلك النضال الأيديولوچى الفعّال زائداً عن الحاجة(٩٩). وإنما فى هذا الضوء ينتقد ڤيلمر المقدمات المنطقية الماركسية الأساسية:

> إنها، من جهة، تحدّد **الوظيفة** الثورية للنظرية النقدية على أنها وظيفة علم بَعْد- أيديولوچى، و"وضعى"، وهى من جهة أخرى، تؤدّى إلى تمويه التمييز بين التحويل **الحتمىّ** و **الضرورىّ عملياً** للمجتمع الرأسمالىّ....(١٠٠).

ويزعم ڤيلمر أن ذلك كان التقييم النقدىّ الذى أجراه هوركهايمر لماركس فى فترة **الصحيفة**. ومن المؤسف أن زعم ڤيلمر خاطئ، خطأ تقييمه الخاص لماركس.

فقد كان عمل العمر الذى قام به ماركس عبارة عن نقد جدلى للاقتصاد السياسى، بما فى ذلك التفسير النظرى لهذا الأخير فى الاقتصاد السياسى الكلاسيكى، الذى أكد ماركس أنه "بحث علاقات الإنتاج الفعلية فى المجتمع البرجوازى"(١٠١)، غير أنه "لم يصل قط إلى الوعى بنتائج تحليله الخاص"(١٠٢). وعلى هذا كان نقد ماركس نقداً للأيديولوچية من البداية إلى النهاية. ومن الصعب أن نقدّم هنا وصفاً كاملاً لتتابع هذا النقد للأيديولوچية فى **رأس المال**، الذى يمثل التعبير النهائى لماركس فيما يتعلق بالاقتصاد السياسىّ. وبدلاً من ذلك، يمكن دحض حجة ڤيلمر عن طريق الإشارة إلى فقرة فى **الأسس Grundrisse** تشكل إحدى الدعائم الرئيسية لهذه الصورة المشوّهة لماركس. ولا سبيل إلى أن نتجنب ما تقتضيه المناقشة التالية، حيث أنها تستلزم تحليلاً نصيّاً محدداً، من استشهاد مطوّل من كلّ من ڤيلمر وماركس.

ويبرهن ڤيلمر على اتهامه الخاص بأن نقد- الأيديولوچية يجرى تطهيره فى نقد ماركس للاقتصاد السياسى، على النحو التالى:

> وفيما بعد، فى **الأسس Grundrisse**... يتحدّث عن "خطأ أولئك الاشتراكيين، ولاسيّما الفرنسيين، الذين يفسّرون الاشتراكية على أنها تحقيق الأفكار الخاصة بالمجتمع المدنىّ والتى لم تكن الثورة الفرنسية قد اكتشفتها، بل جيء بها إلى التداول فى مجرى التاريخ"، ثم يشرح بطريقة لا لبس فيها: "وما يميز هؤلاء الاشتراكيين عن المدافعيين عن البرچوازية هو من جهة، تلمّسهم لتناقضات النظام، ومن جهة أخرى، النزعة الخيالية (الطوباوية) التى تتمثل فى عدم إدراك الاختلاف الضرورى بين الشكلين الواقعىّ والمثالىّ للمجتمع المدنىّ، والتى تتمثل بالتالى فى مباشرة المهمة غير الضرورية المتعلّقة بمحاولة أن يحقّقوا من جديد تماماً ما هو تعبير مثالىّ، أىْ صورة تمجيدية ومنعكسة يطرحها الواقع ذاته بما هو كذلك"(١٠٣).

ومن المؤسف أن ڤيلمر، رغم تحرّره من أىّ مانع من الاستشهاد بإسهاب، لا يقدّم إشارة محدّدة فيما يتعلّق بالموضوع الذى كان ماركس يتحدث عنه. وبين الفقرتين اللتين استشهد بهما ڤيلمر، توجد مناقشة اقتصادية محدّدة لماركس، الذى يحاول فعلاً، بعيداً عن التخلى عن نقد- الأيديولوچية، أن يعقلن هذا الأخير، مستبعداً بالتالى

أية تشويهات مثالية أو وضعية. وفى سبيل الوضوح فيما يتعلق بهذه الفقرة المحوريّة، نقدّم مناقشة ماركس هنا بالكامل:

> ومن هنا خطأ أولئك الاشتراكيين، ولاسيّما الفرنسيين، الذين يفسّرون الاشتراكية على أنها تحقيق الأفكار الخاصة بالمجتمع المدنى والتى لم تكن الثورة الفرنسية قد اكتشفتها، بل جئ بها إلى التداول فى مجرى التاريخ، والذين يبذلون قصارى جهدهم لكى يثبتوا أن القيمة التبادلية كانت **أصلاً** (زمنياً) أو جوهرياً (فى شكلها الملائم) نظاماً من الحرية والمساواة للجميع، وأن هذا النظام شوّهته النقود، ورأس المال، إلخ... أو فى أحوال أخرى، أن التاريخ السابق قد فشل فى محاولاته لتحقيق هذه القيم فى صورة تتفق مع طبيعتها الحقيقية. هؤلاء الاشتراكيون، مثل برودون على سبيل المثال، يعتقدون إذن أنهم اكتشفوا دواءً لجميع الأمراض يمكن للتاريخ الحقيقى لهذه العلاقات أن يزيح بواسطته شكلها المزيّف. ونظام التبادل، وعلى وجه التحديد النظام النقدىّ، هما فى الواقع نظام الحرية والمساواة. غير أن الحقيقة هى أن التناقضات التى تظهر فى مستويات التطور الأعمق تناقضات متأصّلة، تنتجها نفس هذه الملكية، والحرية والمساواة،التى تنقلب، عندما تنشأ الضرورة، إلى أضدادها. أمّا الرغبة، مثلاً، فى ألاّ تتطوّر القيمة التبادلية من شكل السلع والنقود إلى شكل رأس المال، أوْ فى ألاّ يتطور العمل الذى ينتج القيمة التبادلية إلى عمل مأجور، فإنها رغبة كاذبة بقدر ما هى غبية. وما يميّز هؤلاء....(١٠٤).

ويبيّن الاستشهاد الكامل (الذى يستأنفه ڤيلمر عند هذه النقطة، بعد أن حذف المناقشة الاقتصادية بكاملها) أن ماركس يهاجم **ليس** الجدال النقدىّ مع القيم التى لم تكن تتمتع بعد إلا بشكل غير ملائم، بل الرفع **غير النقدىّ للشكل غير الملائم ذاته** (الإنتاج السلعى، فى هذه الحالة) إلى مكان الصدارة الثورىّ. ويقوم ڤيلمر، وقد استحوذت عليه فكرة نقد **متمايز** للأيديولوچية، بإعادة إنتاج تلك الأيديولوچية **بطريقة غير نقدية**.

ويبقى الآن أن نرى ما إذا كان هوركهايمر قد أقرّ حقاً، فى الثلاثينات، هذه الصورة الڤيلمرية عن ماركس. فهل نظر هوركهايمر إلى ماركس على أنه ميتافيزيقىّ متحيّز، ومنطيق تاريخ، ووضعىّ- مستتر، هبط بالمادية التاريخية إلى مستوى دراسة ذات طابع ميكانيكى للاقتصاد، متهرّباً على هذا النحو من مسألة نشوء النضال الأيديولوچىّ؟ لا! لقد قرّر هوركهايمر بصراحة، فيما يتعلق بجدل التاريخ، أنه:

بينما... ينشأ اتساق هذا الجدل فى حالة هيجل عن منطق الروح المطلق، عن هذه الميتافيزيقا، يرفض التناول الماركسى، على العكس من ذلك، فكرة أية بصيرة فوق- تاريخية منطقياً تمدّنا بمفتاح لفهم التاريخ. على العكس، تنشأ النظرية الصحيحة عن دراسة البشر الواقعيين، الذين يعيشون فى ظلّ شروط تاريخية محدّدة ويحافظون على وجودهم بمساعدة أدوات محدّدة. والقوانين التى يمكن اكتشافها فى التاريخ ليست تراكيب عقلية قَبْليّة **a priori**، وليست تسجيلاً للوقائع من جانب مراقب يُفترض أنه مستقلّ، بل يتم التوصّل إليها بوصفها انعكاساً للبنية الديناميّة للتاريخ، من جانب فكر هو ذاته منهمك فى الممارسة التاريخية(١٠٥).

هكذا تكلم مدير المعهد فى عام ١٩٣٢.

ولا يمكننا أن نجيب عن السؤال المتعلّق بتصوّر مدرسة فرانكفورت عن الوعى الطبقى والنضال الأيديولوچى الجماهيرى قبل الفصل التالى، حيث يجرى بحث هذه المسألة فى سياقها الصحيح المتمثل فى الممارسة الاجتماعية النقدية. غير أن اتهام ڤيلمر- المتعلّق بأن ماركس قدّم الثورة بصورة متحيّزة على أنها «حتمية»- يمكن الانتهاء منه بسرعة. والواقع أن إحدى الخدمات الباقية التى أسدتها مدرسة فرانكفورت للماركسية تتمثل فى أنهم أزالوا هذا التشوّش الذى يحيط "بقوانين" ماركس. وعلى سبيل المثال، يشرح **العقل والثورة** قائلاً:

سيكون تشويهاً لكامل مغزى النظرية الماركسية أن نستنتج من الضرورة الحتمية التى تحكم تطور الرأسمالية ضرورة مماثلة فيما يتعلّق بالتحوّل إلى الاشتراكية..... والواقع أن الثورة تتوقف على مجموعة كاملة من الشروط الموضوعيّة: فهى تتطلّب مستوى معيناً تم بلوغه من الثقافة المادية والعقلية، وطبقة عاملة واعية بذاتها ومنظمة على نطاق أممىّ، ونضالاً طبقياً حاداً. غير أن هذه الشروط لا تصبح شروطاً ثوريّة إلاّ إذا استغلّها ووجّهها نشاط واع يستهدف الغاية الاشتراكية(١٠٦).

وكان ماركيوز موفّقاً تماماً عندما أهدى هذا الكتاب إلى هوركهايمر والمعهد: فهو يلخّص بطريقة رائعة تقييم النظرية الماركسية من جانب فريق هوركهايمر فى تلك الفترة التى وصل بها **العقل والثورة** إلى نهايتها.

وهناك، أخيراً مسألة ما إذا كان هوركهايمر، وفريقه، قد أقروا وجهة النظر القائلة أن النقد الماركسى للاقتصاد السياسى فقد كامل قوته المادية التاريخية على أن يكون نقداً- للأيديولوچية. والإجابة عن هذا السؤال هى، مرة أخرى، سلبية؛ ذلك أن هوركهايمر قام فعلاً بصياغة نقد- الأيديولوچية الخاص به على أساس التحليل الوارد فى **رأس المال**:

> فى **رأس المال**، يقدّم ماركس بأمانة المفاهيم الأساسية لعلم الاقتصاد الإنجليزى الكلاسيكى، وفقاً لمعناها المحدّد: القيمة التبادلية، الثمن، وقت العمل، إلخ.. وكلّ التعريفات الأكثر تقدّماً، فى ذلك الزمن، على أساس التجربة العلمية، تم دمجها جميعاً. غير أن هذه المقولات تكتسب، مع مضىّ العرض قدماً، وظائف جديدة؛ فهى تلعب دوراً فى إطار كلّ نظرىٍّ يدحض المنظور السكونى (الإستاتيكى) الذى قام بتشكيلها، ويدحض بوجه خاص تطبيقها المنعزل وغير النقدى"(١٠٧).

وقد اقتفى هوركهايمر أثر منهج ماركس، ونجح بالتالى، فى الثلاثينات وبداية الأربعينات على الأقل، فى استخدام المقولات والقيم **بصورة نقدية**. وعلى النقيض من ڤيلمر، عرف هوركهايمر أن "الحاجة إلى تحقيق شامل للفكرة البرچوازية عن العدالة تقود بالضرورة إلى نقد وإلغاء مجتمع- التبادل، الذى منح هذه الفكرة جوهرها فى الأصل»(١٠٨). وعلى هذا النحو، يمكن تحويل فكرة العدالة إلى سلاح تحريضىّ، بينما لا يمكن تحويل مفهوم القيمة التبادلية، التى تنشأ وتولد مع تحوّل القيم الاستعمالية إلى سلع. وهوركهايمر رأى هذا وسلّم بهذا فى عهده المبكر، ليس رغم، بل بفضل، ماركس. ولو كان هوركهايمر فى الواقع، "يتظاهر فقط"، كما يوحى ڤيلمر(١٠٩)، بأنه ماركسىّ أرثوذكسىّ فى هذه الفترة، فإن ذلك لن يغيرّ من الأمرشيئاً بالنسبة لهوركهايمر، حيث أن تقييم ماركس الذى أقرّه هوركهايمر "بصورة مخاتلة"، هو التقييم الصحيح.

غير أن من الواجب، بعد أن انتهينا من تقييم ڤيلمر الخاطئ لقراءة مدرسة فرانكفورت للماركسية، أن نقرّر أن أخطاءه لها بالفعل أساس محدّد فى عمل مدرسة فرانكفورت، التى كان ڤيلمر عضواً متأخراً فيها. وقد درس ڤيلمر (المولود فى عام ١٩٣٣) الفلسفة وعلم الاجتماع تحت إشراف أدورنو، وتسلّم بعد ذلك وظيفة تدريسية مساعدة فى الفلسفة، قسم أدورنو. فهل من الضرورىّ حقاً أن تعكس مناقشات ڤيلمر شيئاً من الحالة الفعلية للأمور؟ لا غرابة فى أن تكمن الإجابة فى الدور الذى لعبه التحليل الاقتصادى «فى النظرية النقدية للمجتمع».

كتب هوركهايمر فى عام ١٩٣٨ قائلاً إن «أىّ هجوم على الأيديولوجية، إن لم يرتكز هذا الهجوم على تحليل للاقتصاد المعنىّ، ليس سوى نقد فقير، أو بالأحرى ليس نقداً على الإطلاق»(١١٠). ومع ذلك فإن هذه القاعدة المنهجية الإلزامية هى القاعدة التى فشلت مدرسة فرانكفورت ذاتها فى الوفاء بمقتضياتها من الناحية الجوهرية؛ فرغم العديد من صور الإدراك الناقد إلى جوهر علم الاقتصاد، ورغم العمل المنهجى الذى قام به پولوك فى هذا المجال، كانت التحليلات الخاصة بمدرسة فرانكفورت تخصّ البنية الفوقية إلى حدّ بعيد، وكانت ناقصة بصورة أساسية فيما يتعلق بالتماسك الاقتصادىّ. وكان كتاب هوركهايمر **بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية**، الذى وصفه المؤلف بأنه «توضيح لنفسه» خاليًا من أىّ أساس اقتصادىّ منهجىّ؛ غير أن هذه المقالات المجّمعة كانت بمثابة نموذج أصلىّ **للصحيفة** اللاّحقة، بينما «التوضيح للنفس» الذى كتبه ماركس وإنجلس **(الأيديولوجية الألمانية)** نظر إليه الزميلان فيما بعد محتفظين بمسافة نقدية معينة، كبرهان على «كم كانت معرفتنا بالتاريخ الاقتصادىّ ناقصة فى تلك الفترة»(١١١). وقد شرع ماركس فى القيام بتحليل شامل للأساس الاقتصادىّ، بوصفه الإطار الملائم الوحيد للقيام بهجوم على أيديولوچية الأخير. أمّا هوركهايمر فلم يُبْد أىّ انتقال كهذا.

وبطبيعة الحال، فقد كان فى مستطاع مدرسة فرانكفورت أن تعتمد على النقد الماركسىّ للإنتاج السلعى الرأسمالى. ولكن تحليل الرأسمالية الاحتكارية لم يكن قد تم تبنيه بصورة كافية قط. والواقع، رغم عمل پولوك، أن هناك اعتقاداً ضمنيًا فى **الصحيفة** فى مجملها بأن الرأسمالية الاحتكارية لم تكن تمثّل إشكالية عويصة آخر الأمر؛ وفى عام ١٩٦٤ قال ماركيوز عن مقالاته فى الثلاثينات:

> فى مجال الاقتصاد السياسى، تتبّعت النظرية الماركسية إلى جذورها الاتجاهات التى تصل الماضى الليبرالىّ بتصفيته الشمولية. وكان ما حاولته هو أن اكتشف وأتتبّع هذه الاتجاهات فى المجالات الثقافية، وعلى وجه الخصوص فى الفلسفة النموذجية للمجتمع(١١٢).

ومن المؤسف أنّ هذا القول عبارة عن مبالغة مستخفّة: فقد أثبت ماركس الاستغلال المتنامى للعمل المأجور، وكذلك ميل معدّل الربح إلى الهبوط. ولكن ماركس لم يكن بمستطاعه أن يعرف ماهى التدابير التى يمكن أن يتخذها الرأسماليّون، عند منعطف القرن، لإبطال هذا الميل. وقد عالج پولوك بإيجاز عدداً من جوانب الرأسمالية الاحتكارية، كما فعل فريق هوركهايمر ككلّ. غير أنه، إذا تحدثنا بوجه عام، ظلّ البُعد

الاقتصادى الأساسىّ للتطويع داخل نطاق العهد الرأسمالى الاحتكارىّ غير محدّد بصورة دقيقة.

وهذه الفجوة هى التى تسبّبت فى نقد لاتاريخىّ- بصورة متحيزة- للأيديولوچية فى نظرية مدرسة فرانكفورت.

وهذا الاتجاه تجرى مناقشته فى الفصل التالى، وكذلك الحال مع التطورات المتباينة للفريق الأصلىّ بعد الحرب. أمّا الآن، فلابدّ من التسليم بوجود فجوة أساسية فى «النظرية النقدية للمجتمع»، حتى فى أيام «المانيفستو» (البيان). وهذه الفجوة، بين أشياء أخرى، هى التى ساعدت على خلق الكثير جداً من أشكال سوء التفاهم فى تقييمات مثل تقييم ڤيلمر.

١٠ - مشكلة الميتافيزيقا المعاصرة

رغم غياب التحليل الاقتصادى المنهجّى، تظلّ «للنظرية النقدية للمجتمع» مآثر كثيرة بارزة من الواجب مناقشتها. وتتمثل إحدى تلك المآثر فى قيام مدرسة فرانكفورت بتوسيع المناظرة الجدلية مع الميتافيزيقا، إلى ما بعد نطاق إطار هيجل - ماركس لمشكلة الاتجاهات الميتافيزيقية المعاصرة. وكان أحد روّاد نقد- الأيديولوچية الجديد هذا هو إرنست بلوخ **Ernst Bloch**، الذى كان له تأثير عميق على مفكرى مدرسة فرانكفورت. وكان بلوخ من نفس جيل فريق هوركها يمر، وكان من نواح كثيرة شخصاً متجانس المزاج الفكرى مع هذا الفريق. وفى عمل محورى صدر فى عام ١٩٣٥، بعنوان **ميراث هذا العصر**[١١٣]، تساءل بلوخ عما إذا كان العالم البرچوازى لم ينتج، خلال عهد انحطاطه، ميراثاً مفيداً جدلياً فى شكل العناصر المتعدّدة التى حرّرها تحلّله الخاص. ومجيباً بالإيجاب، حلّل بلوخ المكوّن الصوفّى للفاشية بطريقة متمايزة إلى أقصى حدّ:

> إذا نظرنا إلى الفاشية فى حدّ ذاتها، أى مباشرة، فإن بريقها ودخانها المضلّلين يخدمان رأس المال الكبير، الذى يستخدمها لتضليل أو طمس منظور تلك الفئات الاجتماعية المعرّضة للبؤس. ولكن هذا التضليل يكشف، بطريقة غير مباشرة، عن ثغرة خارجية فى سطح كان لايزال محكم الإغلاق حتى الآن؛ ويكشف الدخان اللا عقلانى البخار المتصاعد من أعماق الهاوية والذى يمكن أن يكون

مفيداً ليس للرأسمالية وحدها. وجنباً إلى جنب مع الخسّة والوحشية الخيالية، جنباً إلى جنب مع الغباء والنزوع غير المحدود إلى الخداع، هذه الأشياء التى تتكشف فى كلّ ساعة وكل كلمة فى ألمانيا- الإرهاب، هناك أيضاً عنصر من معاداة رومانتيكية أقدم للرأسمالية، مع إدراك بخواء الحياة المعاصرة، وبتوق إلى حياة مختلفة (غير واضحة المعالم حتى الآن)-[١١٤].

وبوضوح، يعنى الاستيعاب الجدليّ لهذا «التوق» جعل هذا التوق **"واضح المعالم"**.

وكانت مدرسة فرانكفورت تتميز بعقلية مشابهة. وقد أكد هوركهايمر، على سبيل المثال، أن انقلاب الفن الانطباعيّ وفلسفتى نيتشه وبيرجسون ضدّ النزعة العقلانية، لم يكشف فقط تزعزع البرچوازية من ناحية تراثها الإنسانى، بل كشف كذلك عن «احتجاج ضدّ تكبيل الحياة الفردية فى ظلّ التركيز المتنامى لرأس المال»[١١٥]. وقد كشف هذا الاحتجاج بدوره وبصورة صحيحة تماماً، عن الوعى بأنه لاطائل تحت الكفاح الفرديّ؛ وهذه البصيرة، أيضا، ينبغى استيعابها، جدلياً، بواسطة «النظرية النقدية للمجتمع». وبذلك تصبح بصيرة ثوريّة:

إن نمط الإنسان الذى يؤكد نفسه فيه حقاً فهم واضح للشكل الراهن للمجتمع بوصفه قوة يُعتمد عليها، يبدّل المغزى الذى كان لهذه البصيرة فى الفكر الشكى للفرد البرچوازى المتحررٍ من الأوهام. أمّا الآن، فى هذا النمط الجديد، النقدى بصورة متماسكة، فإن هذه البصيرة تصبح قوة تقدمية، تشق طريقها إلى الأمام[١١٦].

وعلى هذا النحو، يقود نقد -الأيديولوچية مباشرة إلى النضال الأيديولوچى.

وكان هوركهايمر مقتنعاً بأن الميتافيزيقا الجديدة، أنثروبولوچيا ماكس شيلر على سبيل المثال، كانت ضدّ- «تقليدية» من حيث أنها كانت معنيّة بالارتباط من جديد بمجموعة كاملة من الأشياء التى كانت قد انتهت إلى أن يتم النظر إليها على أنها «غير علمّية». وقد أشار هوركهايمر إلى أن الميتافيزيقا، فى هذا الشكل، استطاعت أن تكون «شراً أهون» من «حياد» العلوم الطبيعية و«نظريتها التقليدية»[١١٧]. وإنما لهذا السبب، ولهذا السبب وحده، مضى مقال هوركهايمر بالغ الأهمية، «أحدث هجوم على الميتافيزيقا»، إلى الدفاع عن هذه الأخيرة. وكان الباعث على هذا الدفاع هو أن الهجوم المعنىّ لم يأت من منظور مادىّ تاريخىّ، بل أتى من معسكر الوضعيّة. وبعيداً عن أن يكون تجاوزاً

بالمعنى المقصود فى النقد الماركسى لهيجل، كان الهجوم الوضعى يشكل دحضًا لذات المشكلات التي تجرى مناقشتها فى الميتافيزيقا(١١٨). وقد انحاز هوركها يمر إلى جانب هذه الأخيرة، تمامًا مثلما جاهر ماركس، فى وجه الهجمات الجاهلة على هيجل، بأنه «تلميذ ذلك المفكر الجبار»(١١٩).

ولكن دفاع هوركها يمر عن الميتافيزيقا ضدّ الوضعيّة يشكل، فى نفس الوقت، نقدًا جدليًا للميتافيزيقا. وفى محاضرته الافتتاحية، يبيّن المدير أن الميتافيزيقا، بدلاً من أن تتجاوز «ضيق الأفق المرتكز على أساس طبقى» فى «النظرية التقليدية»، طابقت الأخيرة مع العقلانية ذاتها وشرعت على هذا النحو فى دحض الفكر التحليلىّ بمجمله، مسلمة نفسها لـ«موضوعات بحث عشوائية و منهج تمّ فصله عن كلّ علم»(١٢٠). ويقسو هوركهايمر بصفة خاصة على مورتيمر أدلر **Mortimer Adler**، الذى كان يعتقد أن «الميتافيزيقا وحدها يمكن أن تعطى الإنسانية السند الذى فقدته»، وأن «الميتافيزيقا تجعل التضامن الاجتماعىّ الحقيقىّ أمرًا ممكنًا». وقد ألحّ هوركهايمر على أن مثل هذه المفاهيم غير النقدية حول الميتافيزيقا «تسىء تفسير الوضع التاريخى الراهن»(١٢١). ولم يندم هوركها يمر بأىّ حال على التسليم بأن «العلم هو إلى حدّ بعيد نقد الميتافيزيقا»(١٢٢). وكان الشرط الوحيد هو أن يكون نقد «النظرية التقليدية» ذاته شكلاً متجاوزًا للميتافيزيقا، أىّ، الجدل الهيجلى: «المنهج الجدلىّ هو الأداة العقلية الأساسية لتحويل اللحظات المجرّدة، التى ظفر بها العقل التحليلىّ، إلى عناصر مثمرة فى تناول الموضوع الحىّ»(١٢٣). والميتافيزيقا والعلم الطبيعىّ ينظر إليهما هوركهايمر، وإنجلس (انظر ص ٦٧)، على أنهما كلاهما لحظتان من لحظات المنهج الصحيح للتحليل والتناول. واللحظتان يتم التوفيق بينهما، ويتم تجاوزهما، فى «النظرية النقدية للمجتمع».

ولكن مغزى هذه المناظرة البنّاءة مع الميتافيزيقا ليس مجرد مغزى أكاديمى لاغير. ذلك أن «التوق غير واضح المعالم»، طالما ظل «غير واضح المعالم»، يمكن أن يصبح، وقد أصبح، مكوّنًا من مكوّنات الأيديولوچية الفاشية. ويأتى هذا فى المقام الأول فى رأى هوركهايمر عندما يناقش المذهب الحيوىّ عند برجسون:

> نفس الدينامية التاريخية التى.. فرضت العناصر التقدمية أصلاً لدى البرچوازية (قبل وأثناء الحرب) على معسكر المجموعات الحاسمة اقتصاديًا، حوّلت أيضًا معنى **فلسفة الحياة Lebensphilosophie** الفعّالة، مبدّلة إياها، ضدّ نيّة مبدعيها فى أغلب الأحوال، من قوة

تقدمية اجتماعيًا إلى عنصر من عناصر الأيديولوچية القومية المعاصرة[١٢٤].

وعلى نحو مماثل، لكن فى صميم الموضوع إلى حدّ أكبر، كتب بلوخ، فى عام ١٩٣٧، قائلاً إن السبب فى أن النازيين استطاعوا أن يحتكروا (ويقوموا بإخصاء) التمرّد المناهض للميكانيكية ضدّ الحياة المعاصرة، كان يتمثل فى أن «الثوريين الحقيقيين» «لم يتحلّوا باليقظة» فى هذا المجال. والماركسيون ليسوا بحاجة إلى أن «ينكروا بصورة قبلية» كامل ظاهرة النزعية اللاعقلانية؛ وفى أيام ڤولتير، كان هذا الإنكار تقدميًا، لكنه اليوم يعود بالفائدة على الثورة المضادة[١٢٥]. وباختصار، فإنّ الاستيعاب الجدلى للميتافيزيقا، بما فى ذلك الميتافيزيقا الحديثة، ليس مجرَّد مناظرة أكاديمية، بل هو مكوِّن بالغ الأهمية من مكوّنات النضال الأيديولوچى.

١١- نقد الوضعية المنطقية

بينما ترى «النظرية النقدية للمجتمع» محتوى واقعيًا فى الميتافيزيقا، تنظر الوضعية إلى الأخيرة على أنها لغو فارغ. وبالتالى، يتعرّض تجاوز الفلسفة للهجوم حتى على المستوى النظرىّ. وكانت مدرسة فرانكفورت فى الثلاثينات مصممة على أن تحتفظ **بكامل** القوة الجدلية للنقد الماركسيّ حية، وكان هذا هو السبب وراء مناظرتها البنّاءة مع الميتافيزيقا. ولكنه أدّى أيضًا إلى توجيه نقد جوهريّ إلى الوضعية، وكان أحد الإسهامات البارزة لمدرسة فرانكفورت يتمثل فى توسيعها لهذا النقد ليشمل أحدث أشكال الوضعية. ورغم التأكيد المتواصل أن مدرسة فرانكفورت لم تدرك طبيعة الوضعية الحديثة إدراكًا تامًا[١٢٦]، فالحقيقة هى أن مقال هوركهايمر «أحدث هجوم على الميتافيزيقا» ليس أقل من تحليل للوضعية المنطقية.

وكان حماس مدرسة فرانكفورت لميراث المثالية الألمانية يرجع ، جزئيا، إلى تشديد الأخيرة على المكوّنات الذاتية للمعرفة، خلافًا لأىّ إضفاء مادىّ فج لطابع المطلق على «الأشياء الخارجية». ورغم تقديم كانط لأشكال ومقولات تميل إلى منظور غير تاريخى، ورغم أن المنظور التاريخى عند هيجل كان مثاليًا، فإن مدرسة فرانكفورت، مقتفية أثر خط كورش، شدّدت مع ذلك على الدّيْن الماركسى للمثالية الألمانية:

شأنها شأن المنطق الهيجلى، تتجاوز المادية عيوب الفكر المجرّد عن طريق محاولة فهم تبعية المقولات الفردية لمسار تكوينىّ. غير أنه فى المادية، لايظل هذا المسار ذهنيًا خالصًا، كما أن محصلته لاتتمثل فى الفكرة اللانهائية التى تعكس ذاتها. وعلى العكس من ذلك، تنظر المادية إلى الفرد ومقولاته على أنهما تابعان للتطور الاجتماعى(١٢٧).

وهذه العلاقة التطوّرية للفكر كانت على وجه التحديد ما ميّز نظرية ماركس عن مادية الطبقة الوسطى.

وقد تمثل نقد رئيسىّ للوضعيّة فى أنها قوّضت هذه العلاقة؛ ويبيّن ماركيوز أن الوضعية «تنقل مصدر اليقين من ذات الفكر إلى ذات الإدراك»، حيث «تتراجع الوظائف التلقائية للفكر، بينما تحرز وظائفه المتلقية والسلبية قصب السبق»(١٢٨). وقد تتبع هوركهايمر، فى مقاله عن الميتافيزيقا، هذا الاختزال حتى نهايته المنطقية فى الوضعيّة الحديثة: «فالذات» تختفى بصورة كلية، و«الانعكاس» يتم اختزاله إلى ترتيب لأحكام ثابتة(١٢٩). والميتافيزيقا محقة فى اتهامها لهذا المنهج التحليلى الحديث بأنه يحطّم موضوعه إلى شظايا: ترمى الوضعية المنطقية «إلى نتائج التجريد أكثر منها إلى إعادة البناء النظرية للكلّ»(١٣٠). وبوصفها كذلك، فهى تتخذ موقفًا «تقليديًا» خالصًا إزاء ذلك الكلّ.

وبطبيعة الحال، فإن هوركهايمر يسلّم ببنية تعابير من قبيل تعريف القرد الشبيه بالإنسان، على سبيل المثال؛ حيث يتم النظر إلى مثل تلك التعابير، على وجه العموم، على أنها غير إشكالية. وعلى العكس من ذلك، فإن الفرضية القائلة إن السلعة هى وحدة القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية، رغم أنها فرضية محوريّة فى تصوير المجتمع الرأسمالى، لايمكن قبولها بكل هذه السهولة:

> ليس «المُعطى»، فى هذه الحالة، شيئًا يوجد بوجه عام وبصورة مستقلة عن النظرية. فهو بالأحرى يتوسّط عبر الكّل المفهومى الذى تعمل فى إطاره مثل هذه التعابير. غير أن هذا لاينكر أن الواقع الذى تشير إليه النظرية جوهرىّ بكل معنى الكلمة، أى أنه يوجد بصورة مستقلة عن وعى المنظّر(١٣١).

وعلى العكس من مساجلات لينين ضدّ هيوم وبيركلى، يحاول هوركهايمر أن يبين أن المادية التاريخية تقتفى، وإنْ نقديًا، أثر الدحض الفلسفى العظيم للمادية الساذجة. وفيما يتعلق بموضوع منشأ المعرفة، فإن المادية التاريخية والوضعية، وعلى وجه الخصوص الوضعية المنطقية، لاتقبلان التوفيق. وقد أثبتت مدرسة فرانكفورت هذا الواقع مرة وإلى الأبد.

١٢- النقد الجدلى لليبرالية فى عصر الرأسمالية الاحتكارية

كما أثبتنا أعلاه، فإن تجاوز الفلسفة أكثر من مجرد عقلنة **منهجية** للمثالية الألمانية؛ فهو أيضًا التحقيق المادى **للقيم** المطروحة فى تلك الفلسفة، وهى قيم سوف يتم "تحقيقها"، فى شكل جديد، فى المجتمع اللاطبقى. وكان اهتمام مدرسة فرانكفورت، بهذا الهدف، بنقد ماركس لليبرالية أكثر من مجرّد إعادة تأكيد؛ لقد كان محاولة لإحياء كامل المعنى الجدلىّ للفكر الماركسى فى فترة لم يكن قد تم فيها تجاوز الليبرالية، بل تقوضت، وتآكلت. وقد تم التعبير عن هذا الإطار الجديد فى وقت مبكر فى مقال ماركيوز «النضال ضدّ الليبرالية فى النظرة الشمولية للدولة»(١٣٢)، الذى كان مقالاً رئيسيًا بين كل مقالات ماركيوز فى **الصحيفة**. وكان على ماركيوز أن يكتب، بعد ذلك بأعوام:

> ذلك أنه إذا كان هناك موضوع بعينه **لم** يكن مؤلف هذه المقالات وأصدقاؤه غير مستقرين عليه، فإنه فهم أن الدولة الفاشية كانت مجتمعًا فاشيًا، وأن العنف الشمولى والعقل الشمولى نبعا من بنية المجتمع القائم، الذى كان منهمكًا فى قهر ماضيه الليبرالى وتجسيد نفيه التاريخى(١٣٣).

وهذا هو السبب فى أن ماركيوز وصف النقد الجدلى للأيديولوچية، من قبيل ذلك الذى قامت به «النظرية النقدية للمجتمع»، بأنه معنىّ «إلى مدى لم يُعرف حتى الآن بالماضى- تمامًا بقدر ما هو معنىّ بالمستقبل»(١٣٤).

وفى إنتاج مدرسة فرانكفورت فى الثلاثينات، وفى نظرية ماركيوز حتى يومنا هذا، جرى بحث القضاء على الليبرالية، بما ينسجم مع نظرية پولوك عن الفاشية، على أنه مشكلة الرأسمالية الاحتكارية ككلّ: «إن التعبئة الشاملة فى عصر الرأسمالية الاحتكارية تتعارض مع الجوانب التقدمية للثقافة المتمحورة حول فكرة الشخصية»(١٣٥). أمّا الحرية «الداخلية» للمجتمع الرأسمالى الليبرالى فقد تم تجسيدها، لكن ليس بالمعنى الماركسى للحرية الاقتصادية، بل فى الواقع لمصلحة السيطرة الرأسمالية: فالمجال «الخاص» تم غزوه من جانب عقلانية الإعلانات والتكنولوچيا.. ووفقًا لمصطلحات ماركيوز اللاحقة، فإن الليبراليّة تم «الحط من شأنها بصورة قمعية».

أمّا تجاوز الفلسفة فينبغى الآن أن يقاوم الإبادة النظرية لتلك القيم التى ينبغى تحقيقها من خلال الممارسة الثورية؛ وقد عبّر هوركهايمر عن هذا بوضوح تام عندما كتب، فى عام ١٩٣٣:

في الوقت الحاضر، نسمع الناس يؤكّدون أنّ الأفكار البرچوازية عن الحرية والمساواة والعدالة قد كشفت عن فقرها. ولكن أفكار البرچوازية ليست هي التي أثبتت أنه لا يمكن الدفاع عنها، بل إن الظروف الاجتماعية هي التي لم تتجسم معها.. والنقد الجدليّ للعالم الذي يجثم مرتعداً خلف هذه الأفكار، يتمثل على وجه التحديد في توضيح أن تلك الأفكار تحتفظ بمغزاها، رغم تطوّر الواقع الاجتماعي(١٣٦).

وما نحتاج إليه هو **التحقيق الفعلي** لهذه الأفكار. ورغم أن «النظرية النقدية للمجتمع"، كما تم التعبير عنها في **الصحيفة**، تكشف فعلاً، للأسف، عن افتقاد للتماسك في مناقشتها لهذه القيم، مؤدّية بالتالي إلى دفاع غير تاريخي بصورة متحيزة انتهى إلى إتيان ثماره في الإنتاج اللاحق لهوركهايمر (انظر الفصل الثالث)، فقد أسدت **الصحيفة** الخدمة المنهجيّة الثمينة المتعلقة **بالمطالبة** بتعريف دقيق "للحرية"، على سبيل المثال. وبهذا المعنى، أشارت مدرسة فرانكفورت إلى ضعف رئيسيّ في المراجعة الاشتراكية الديمقراطية. وعلى سبيل المثال، تعرّض زيجفريد مارك **Siegfried Marck**، وهو حليف نظرى للحزب الاشتراكي الألمانيّ **SPD**، للهجوم بسبب نزعته الإنسانية المجرّدة: كتب هوركهايمر:

لا يكفي الاحتجاج بأن الليبرالية الكلاسيكية كانت لديها أفكار صحيحة على أقل تقدير، وبأن كل ما نحتاج إليه هو تطبيقها. وأيّ شخص يتحدث اليوم عن "الحرية"، ينبغي أن يوضح بجلاء ما الذي يعنيه. فالحرية بمعناها النظرى **in abstracto** تمضي بكل سهولة يداً في يد مع الأوامر العليا لمديرى الشرطة الفرنسية واستعادة إخوتنا النمسويين(١٢٧).

وكما أكدّ ماركيوز في ذلك الحين، فعندما تصبح "الحرية" واقعاً اجتماعياً، فإن علاقة هذه الحرية الواقعية مع شكلها السابق ستختلف اختلاف علاقة "رابطة الرجال الأحرار عن المجتمع التنافسيّ، المنتج للسلع"(١٣٨).

ولهذا التجاوز مرحلتان: أولاً: تجرى إعادة تعريف مفهوم الحرية بمعيار المجتمع اللاّطبقي؛ ثانياً: يكف المفهوم الجديد عن الوجود في العالم المؤقنم "للنظرية الخالصة". ولم تكن الفلسفة مجرّد مقاومة للاغتراب، بل كانت هي ذاتها نتاجاً للاغتراب: فليس كل ما هناك أن تحليلاتها كانت تختلط بها مثالية ملغزة، بل إن كامل

وجودها بوصفها "قيماً عليا" دعّم الدفاع الأيديولوچى لمجتمع أفسد هذه القيم. وهذا هو السبب، فى رأى ماركس، فى أن "التحقيق الفعلى" للفلسفة كان يعنى أيضاً "نفى الفلسفة السابقة، أى الفلسفة من حيث هى فلسفة"[(١٣٩)]. وكان الأمر المطلوب هو التعبير العقلانى عن التناقضات الواقعية للمجتمع، جنباً إلى جنب مع التجاوز العملىّ لتلك التناقضات. وقد تم إنجاز هذا الأخير فى النضال الطبقى الثورى، الذى قال عنه هوركهايمر: "يستبقى هذا النضال العنصر الإيجابى فى الأخلاق البرچوازية- الحاجة إلى الحرية والعدالة- رغم أنه يقوم بتجاوز الأقنمة الأيديولوچية لذلك العنصر"[(١٤٠)]. وإذا استدعينا كلمات ماركس، فإن الاستيعاب الجدلىّ للفلسفة الهيجلية كان جزءاً من النضال النظرى الذى يجابه "مهاماً لا يوجد لحلّها سوى وسيلة واحدة- الممارسة». وإلى هذه الأخيرة ينبغى أن يتجه التحليل الآن.

[٣]

ارتباط "النظرية- الممارسة"

المادىّ التاريخىّ

قامت "النظرية النقدية للمجتمع"، كما صاغها، هوركهايمر وفريقه فى فترة **الصحيفة Zeitschrift**، بالشئ الكثير لتفسير كامل الطبيعة الجدلية للنظرية الماركسية ومنحها المزيد من الحيوية والاستمرار بها. وعلى وجه الخصوص، فإن مختلف مشكلات نقد- الأيديولوجية، ومنشأ المعرفة، ومنظور- الكلية، وتجاوز الفلسفة، إلخ....، جرى تناولها جميعاً بطريقة واضحة فى علاقتها بمقولة "الممارسة". وتبرز هذه المقولة بقوة فى "النظرية النقدية للمجتمع"، وتسجّل تقدماً إيجابياً يتجاوز تصوّر دور النظرية كما جرى التعبير عنه فى محاضرة هوركهايمر الافتتاحية. وقد انتهت مدرسة فرانكفورت إلى النظر إلى عملهم النظرى على الأسس التالية: القوى المتعارضة داخل المجتمع يجب عرضها بجلاء ورفعها إلى مستوى الوعى بالذات؛ وعلى هذا النحو، يتم دفع التوتر الاجتماعى إلى تعبيره الأقصى بوصفه نضالاً طبقياً ثورياً؛ والممارسة الاجتماعية الناجحة يمكنها حلّ التناقضات الموضوعية الماثلة فى صميم المجتمع البرجوازى، لكن فقط عن طريق الإطاحة بذلك المجتمع. وكان على دور "النظرية النقدية للمجتمع" أن يكون، من الناحية الأساسية، دور التنوير الأيديولوجى للقوى الاجتماعية التى قُدِّر لها أن تقوم بهذا العمل الحاسم. وهذه هى الحلقة المحوريّة فى ارتباط النظرية- الممارسة.

غير أن ارتباط النظرية- الممارسة له دلالة إضافية: فالنظرية ينبغى ليس فقط أن **تُعلِّم** القوى الاجتماعية التقدمية؛ فمن الواجب أن **تتعلم** هى أيضاً من نضالات هذه القوى، وكذلك من النظريات التى أنتجتها تلك النضالات. ويبدو أن هوركهايمر يسلّم بهذا عندما يؤكّد:

> إن صورة عالم أفضل.... تصيرمحدّدة، ومصحّحة، ومؤكدة فى مجرى النضالات التاريخية. وليس الفعل بالتالى مجرّد ملحق ينبغى تصوّره على أنه "وراء" الفكر، بل هو يتغلغل فى النظرية على كل المستويات وفى كل الأوقات. والممارسة تندمج اندماجاً لا ينفصم مع النظرية[١].

وفى رأى مدرسة فرانكفورت بين عامى ١٩٣٠ و١٩٤٢، كان لابدّ لكامل ارتباط النظرية- الممارسة أن يعنى المشكلات التالية: النظرية الماركسية واللينينية عن الوعى الطبقى والتنظيم الثورى؛ والثورة البلشفية، والبناء الاشتراكى فى الاتحاد السوفييتى؛ والنضال ضدّ الفاشية فى ألمانيا؛ وهزيمة الطبقة العاملة الألمانية؛ وبالطبع، الدروس التى ينبغى تعلّمها. ولا حاجة بنا إلى القول إن "الدروس" هى، بالنسبة لارتباط النظرية- الممارسة المادىّ التاريخىّ، ذات طبيعة عملية، تشمل نشوء نظرية ثورية ملائمة للإطار الجديد للنضال الطبقى. والسؤال هو: إلى أىّ مدى قامت "النظرية النقدية للمجتمع" بالوفاء بهذه المتطلّبات؟

وينبغى أن نقرّر فى الحال أن "النظرية النقدية للمجتمع" لم تكن وافية بمقتضيات ارتباط النظرية- الممارسة بهذا المعنى المادىّ. أمّا الماركسية- اللينينية فلم تجر مناقشتها قط بصورة صريحة فى **الصحيفة**، أو فى أى مكان آخر؛ ولم تلق الثورة الروسية والبناء الاقتصادى اللاحق قط أىّ تحليل جاد، ولا حتى فى الحدود العتيقة لدراسة پولوك فى عام ١٩٢٩؛ أمّا هزيمة النضال المعادى للفاشية فإنّها، وإنْ كانت كابوسًا مستمراً بالنسبة لهؤلاء المفكرين، لم تجر مناقشتها بصورة وافية بحال من الأحوال. وكان كامل اتجاه نشاط مدرسة فرانكفورت، رغم أنه يمركز مشكلة "الممارسة"، أكاديمياً بصورة أساسية: كانت "الممارسة" مقولة نظرية، ولم تكن مكوّناً من مكونات نضال ثورىّ متماسك.

وفى عام ١٩٣٧، كشف هوركهايمر عن اغتراب واضح ليس فقط إزاء البربرية الفاشية، بل كذلك إزاء المنظمات المتدهورة للطبقة العاملة؛ وفى وجه هذا الإطار، قام هوركهايمر بصياغة دور النظرية كما يلى:

> وفى وقت أصبحت فيه نفس القوى الأوروبية للحرية منحرفة عن الطريق الصحيح وتحاول إعادة تجميع نفسها، أكثر من أىّ وقت مضى، وأصبحت فيه اللامبالاة إزاء مهمة محدّدة (وهى لامبالاة نابعة من الهزيمة واليأس والبيروقراطية الفاسدة) تهدّد باستئصال كلّ عفوية وخبرة وبصيرة من جانب الجماهير، رغم الشجاعة البطولية للأفراد، فى وقت كهذا، لا يقوم التصوّر فوق الحزبى، والمجرّد بالتالى، عن دور الإنتليچنسيا إلاّ بطمس القضايا الحقيقية(٢).

ومن المؤسف أن هذا ليس سوى واجب منهجىّ معلن؛ وقد فشل إنتاج مدرسة فرانكفورت فى هذه الفترة فى الوفاء بمقتضيات هذا الواجب. ورغم تشديدها على

الدور الثورى للمثقف النقدىّ، لم تستطع "النظرية النقدية للمجتمع" أن تقوم بصياغة نفسها بوصفها نظرية عملية للنضال الأيديولوچى. والواقع أنها فشلت فى أن تستوعب بطريقة واعية ووافية دروس هزيمة العمال الألمان والروس. وقد ظلت الفاشية والستالينية، فى رأى مدرسة فرانكفورت (باستثناء ماركيوز الراديكالى فى الستينات)، جرحين يعوقان رؤية أية ممارسة نقدية متماسكة.

غير أنه، كما فى حالة الاقتصاد الرأسمالى الاحتكارى، لم يكن الفشل فى تحليل النضال الطبقى بصورة منهجية يعنى جهلاً فيما يتعلّق بهذه المشكلة. فعلى العكس من ذلك، كانت مدرسة فرانكفورت متفوقة على النوع العادى من "البرج العاجى"، وكان لديها عدد كبير من الملاحظات المتميزة للغاية لتبديها على المشكلات **العامة** للنضال الطبقى. وما نحتاج إليه هو القيام بتقطير لهذه الملاحظات، وإجراء تقييم للدلالة الخاصة لكلّ منها، وكذلك لإمكانية تحويل هذه الملاحظات إلى نظرية **عملية** للنضال الطبقى، وأخيراً، الخروج بحكم دقيق فيما يتعلق بالنتائج المنطقية لنقاط ضعف مدرسة فرانكفورت بالنسبة «لنظريتها النقدية للمجتمع» ككلّ. ومثل هذا الهدف ما بعد النقدىّ ينبغى تحقيقه فى هذا الفصل.

١- ماركس ولينين ومدرسة فرانكفورت حول الوعى الطبقى والحزب

المشكلة الأساسية فى ارتباط النظرية- الممارسة هى العلاقة بين النظرية الثورية والوعى الطبقى للطبقة العاملة. وماركس ذاته لم يكمل **رأس المال** أصلاً، وهو بالتالى لم يُعْطِ قط تقييماً نهائياً للطبقة والوعى الطبقى. وفى **البيان الشيوعى**، يجرى التشديد بصفة أساسية على الطبيعة الثورية لرأس المال بوصفه المنظمٍّ غير المتعمّد للبروليتاريا؛ ومع ذلك فحتى هنا يتم فهم تعقيد المشكلة بصورة واعية، عن طريق الاستخدام الجدلىّ لتعبير "طبقة". فهى تدلّ، من جهة، على تجمّع اجتماعى- اقتصادى موضوعىّ؛ لكنها تدل، بالإضافة إلى ذلك، على غاية تخصّ التنوير السياسى، فيما يتعلق بالبروليتاريا. وعلى هذا النحو يصبح الهدف المباشر للشيوعيين "تنظيم البروليتاريا فى طبقة". وخلال هذا التطور السياسى، يتميز الشيوعيّون، من الكتلة الضخمة من البروليتاريا، بميّزة "فهم خط سير، وشروط، والنتائج العامة النهائية للحركة البروليتارية فهماً واضحاً"[٣]. ورغم أن البروليتاريا ينظمها رأس المال فى قوّة موحّدة، فإن نظرية اجتماعية مترابطة الأجزاء تصبح ضرورية لهدف التنوير السياسىّ؛ ويشكّل الحزب، والنظرية، والطبقة، وحدة دينامية.

وقد احتفظت نظرية لينين للمنظمة الثورية بهذه الوحدة الدينامية، مع تمايزها. وفى عام ١٩٠٢، كتب لينين:

> يبيّن تاريخ كل البلدان أن الطبقة العاملة لا يمكنها أن تكتسب، بجهدها الخاص على وجه الحصر، سوى الوعى النقابىّ... غير أن نظرية الاشتراكية تنشأ عن النظريات الفلسفية، والتاريخية، والاقتصادية التى يقوم بإعدادها الممثلون المتعلمون للطبقات المالكة، المثقفون..... وبنفس الطريقة ذاتها، نشأت التعاليم النظرية للاشتراكية الديمقراطية، فى روسيا، بصورة مستقلة تماماً عن النمو العفوى لحركة الطبقة العاملة.... وبالتالى كان لدينا الاستيقاظ العفوى للجماهير العاملة، واستيقاظها على الحياة الواعية والنضال الواعى، وشباب ثورىّ مسلّح بالنظرية الاشتراكية الديمقراطية وينجذب نحو العمال(٤).

وعند لينين، نجد أن واقع أن الجماهير يجرى جرّها بصورة عفوية إلى الحركة، لا يجعل تنظيم النضال أقل ضروريّة، بل **أكثر** ضرورية. فالتنظيم لا يتعارض مع العفوية، بل هو قوة لحماية الأخيرة ومنحها فعالية أكبر. والواقع أن لينين يؤكد أن تنظيماً وطيداً لنضالات الطبقة العاملة يمكنه وحده أن يحوّل هذه النضالات إلى النضال الطبقى **الأصيل** للبروليتاريا(٥).

ودون أن يربط نفسه صراحة بماركس أو لينين، يبدو بالفعل أن هوركهايمر، فى "بيانه" (مانيفستو)، يقرّ بهذا التصوّر العام عن الوحدة الدينامية للحزب، والنظرية، والطبقة. ورغم أن البروليتاريا تكتسب "الاهتمام" بالسبب فى بؤسها (وعلى وجه التحديد **بسبب** هذا البؤس)، فحتى وضع البروليتاريا لا يشكّل، مع ذلك، "أية ضمانة للإدراك الصحيح"(٦). "فاهتمام" البروليتاريا ينبغى أن "تنظمه" و"توجهه" النظرية(٧). وتنعكس حدّة النظرية فى "الإمكانية الماثلة دوماً للتوتّر بين المنظّر والطبقة التى يعنى بها فكره"(٨). ومعايير هوركهايمر "لنظريته النقدية للمجتمع" مقنعة للغاية:

> المثقف الذى يمكنه فقط أن يتغنى، فى ذهول ومهابة، بمدح القوى الخلاّقة للبروليتاريا، والذى يظل قانعًا بالتكيّف مع هذه الطبقة وبتمجيدها، يفشل فى أن يرى أن سلبية فكره تعنى تهرّباً من التطبيق النظرى، وتعنى كذلك تملّصاً من ذلك التعارض المؤقت مع الجماهير والذى قد يقتضيه الفكر الحقيقى الفعّال. ومثل هذا التملّص لا يمكنه إلاّ أن يضلّل ويضعف الجماهير بصورة أكبر مما تطيق(٩).

والأمر الذى له دلالته، أن ڤالتر بنيامين استشهد بنفس هذه الفقرة فى مقال له فى تلك الفترة، معلّقاً: "هذه البصيرة النافذة تحدّد بالفعل موضوع نظرية نقدية للمجتمع"(١٠).

غير أن تمييز هوركهايمر بين الطبقة والنظرية يتجاوز تصوّر لينين: فبينما نظر الأخير إلى المنظرين الثوريين والطليعة السياسية على أنهما شئ واحد، يتصوّر هوركهايمرمقولة مستقلة للمثقفين النقديين بالإضافة إلى منظّرى الطليعة:

> إذا.... نظرنا إلى المنظّر ونشاطه النوعىّ بالاشتراك مع الطبقة المضطهدة (بفتح الهاء) كوحدة دينامية، بحيث لا يبدو تناوله للتناقضات الاجتماعية مجرد تعبير عن الوضع التاريخى الملموس، بل كعامل فعّال منبّه داخل نطاق هذا الوضع بنفس القدر، فإن وظيفة النظرية النقدية تصبح جلية إذن. ومجرى المناظرة بين العناصر المتقدّمة من الطبقة وأولئك الأفراد الذين يعلنون الحقيقة بشأن هذه العناصر، وكذلك المناظرة بين هذه العناصر الأكثر تقدماً، بالإضافة إلى منظّريها، وبقية الطبقة، ينبغي فهمه بوصفه عملية تفاعل، يكشف فيها الوعى ليس قوته المحرِّرة فحسب، بل كذلك قوته الحافزة، والمنظمة، والعملية بشدّة(١١).

وهذه الصياغة تكمّل صياغة هوركهايمر المفاهيمية لارتباط النظرية- الممارسة. وما نحتاج إليه الآن هو أن نتتبّع تطوّر "النظرية النقدية للمجتمع"، وأن نقرّر مدى تحقق هذا البرنامج.

٢- البناء الاشتراكى وديكتاتورية البروليتاريا

ومهما يكن من شئ، فإن الاشتراكية كانت، بحلول فترة تعيين هوركهايمر مديراً للمعهد، قد كفّت عن أن تكون مجرّد نظرية عن الثورة؛ وكانت مشكلة البناء الاشتراكى قد أصبحت واقعاً موضوعياً، طارحة نظريات عينيّة فيما يتعلق بطرق ووسائل هذه المهمة الاقتصادية، وملقية ضوءاً جديداً على متطلبات النضال الثورىّ ذاته. وكان تطوّر الاتحاد السوڤييتى قد طرح السؤال- وأجاب عنه بطريقته الخاصة- حول المعنى الدقيق «لديكتاتورية البروليتاريا».

وكان **البيان الشيوعي** قد عرض، بالطبع، تصورًا عن مجتمع لا طبقي: "عندما، في مجرى التطور، تكون الامتيازات الطبقية قد اختفت، ويكون الإنتاج بأسره قد تركزّ في أيدي رابطة واسعة للأمة جمعاء، ستفقد السلطة طابعها السياسي"(١٢). غير أنه حتى في هذه المرحلة، شدّد ماركس وإنجلس على أن الثورة الناجحة للبروليتاريا سوف تحتّم دولة قوية، تم تحديدها على أنها "البروليتاريا منظمة بوصفها الطبقة الحاكمة"(١٣). وهذه، كما اصطُلِح عليها في وقت لاحق، لم يكن من الممكن أن تكون شيئاً أقل من **"الديكتاتورية الثورية للبروليتاريا"**(١٤).

غير أن "الديكتاتورية" هنا لا تعني إلغاء الديمقراطية؛ فهي مفهومة، على العكس، **بوصفها** ديمقراطية. وديكتاتورية البروليتاريا هي ديكتاتورية إزاء القوى المعادية للثورة؛ وفيما يتعلّق بممارسة هذا الحكم، فالديمقراطية -على كل حال- هي الوسيلة المنطقية، حيث أن البروليتاريا هي الدولة. ومدرسة فرانكفورت في الثلاثينات لم تعترض على **فكرة** الديكتاتورية البروليتارية؛ والواقع أنها شدّدت على طبيعتها الديمقراطية. كتب ماركيوز: "حيثما يقوم ماركس وإنجلس بمقابلة الدولة الاشتراكية بأشكالها السابقة، فإنهما يفعلان ذلك على أساس **الرعايا** الفعليين الذين **يشكّلون** الدولة...."(١٥). غير أن هناك، في عودة مدرسة فرانكفورت إلى التصوّر الماركسي، اعتقاداً ضمنياً و -في أحوال كثيرة- صريحاً بأن هذه الرؤية الديمقراطية قد فُقِدَتْ في الاتحاد السوفييتي.

وكان كتاب لينين "الدولة والثورة"(١٦)، في الأساس تجميعاً لكتابات ماركس وإنجلس حول هذا الموضوع، ويبرز فيه بالتالي بكل جلاء المنظور الديمقراطي. غير أن التاريخ لا يتم صنعه وفقاً للاقتباسات! والخراب الذي جابه الدولة الروسية الجديدة أثبت أنه ضارّ ليس بفكرة "تلاشي" الدولة فحسب، بل حتى بفكرة أنّ الدولة هي "البروليتاريا المنظمة بوصفها طبقة حاكمة". والتوتّر بين الحزب والنظرية والطبقة تم ترحيله إلى روسيا الجديدة: وهو توتر نشأ بين المطالب والأعمال العفوية للجماهير (السنديكالية، تقسيم الأرض، إلخ..) وبين أهداف الحزب الرامية إلى بناء اشتراكي مخطط. وقد أذكى هذا التوتر الثورة المضادة والتدخل الأجنبي، اللذين جعلا الإدارة المركزية، دون التفات إلى التفاصيل الديمقراطية الدقيقة، شرطاً من شروط البقاء.

ولكن الخراب الاقتصاديّ استمرّ إلى ما بعد فترة "شيوعية الحرب". وقد أثبتت "السياسة الاقتصادية الجديدة"، وهي محاولة تسوية لإنعاش الاقتصاد المحطم، أنها قاسية بنفس القدر بالنسبة للجماهير. وبالإضافة إلى البطالة، والإعانة المنخفضة،

والأجور المتدنية، عانت البروليتاريا من اضطهاد سياسيّ فى صورة سلطة مديرى المصانع، هذه السلطة التى تم تدعيمها على حساب الرقابة العمالية[١٧]. غير أن كل هذا كان يمكن النظر إليه على أنه انحرافات مؤقتة عن التصوّر الماركسيّ. وكان لينين، حتى يوم وفاته، يتوقع قرب اندلاع الثورة فى البلدان الأوروبية المتقدمة، الأمر الذى كان من شأنه أن يمنح الاتحاد السوڤييتى "دعماً فى الوقت المناسب"[١٨]. وكان الوعى بأنه لا يمكن للمرء أن "يعتصر" الاشتراكية من بروليتاريا متخلفة، كامناً فى كامل نظريته. وكان السبب واضحاً جلياً: فالقهر الضرورىّ لذلك ربما كان من شأنه أن يحطم الشكل السياسى للاشتراكية، التى كانت هى "البروليتاريا المنظمة بوصفها الطبقة الحاكمة". ومع إعلان المبدأ الستالينى الخاص "بالاشتراكية فى بلد واحد"، فى عام ١٩٢٤، عام وفاة لينين، تم قطع خطوة خطيرة ونهائية كان من شأنها أن تبدّل الاتحاد السوڤييتى بأكمله. فرغم أن الاتحاد السوڤييتى لم يكن من الممكن تأمينه ضدّ العدوان الإمبريالى، فقد كان فى مقدوره، بفضل القوى المنتجة المتاحة، أن يبنى الاشتراكية، كما قال ستالين[١٩].

٣- مدرسة فرانكفورت والستالينية

وإنما فى أعقاب قيام الاقتصاد المخطط والممركز، أدار أغلب مفكرى الغرب النقديين ظهورهم إلى "الوطن الاشتراكى الأم". وقد فعلوا ذلك فى مراحل متباينة من هذاالتطوّر. وفيما يتعلق بهوركهايمر، فقد حدث تحرّره من الأوهام فى وقت مّا فى بداية الثلاثينات. وكان صديقه الحميم پولوك لايزال، حتى فى عام ١٩٢٩، متحمّساً لفضح المشكلات الحقيقية التى تخلقها التدخلات السنديكالية، المنسّقة، من جانب سوڤييتات الرقابة العمالية[٢٠]. وقد أبدى هوركهايمر، بدوره، حماساً لا يبرّره سوى جهله الشخصى الذى أقرّ به، عندما كتب فى [مجلة] **ديميرونج Dämmerung**، التى كانت تنشر باسم مستعار:

> لا أدّعى أننى أعرف إلى أين تتجه البلاد؛ فلاشك فى أن هناك بؤساً كثيراً. غير أن أولئك المثقفين الذين لا يشعرون بشئ من روح المحاولة الجارية هناك، والذين يرفضون هذا التطور برمته دون أىّ تفكير.... هم رفاق بؤساء، لا تجلب رفقتهم أىّ خير. وأىّ شخص يدرك جيداً الظلم الأحمق للعالم الإمبريالى (وهو ظلم لا يمكن أن

يُعزى إلى التخلف التقنى)، سوف ينظر إلى التطورات الجارية فى روسيا على أنها الجهد المتواصل لوضع حدّ لهذا الظلم الاجتماعى المروّع، أو، على الأقل، سيتساءل بقلق عما إذا كانت هذه المحاولة يمكنها أن تستمر[٢١].

ومن الجائز أن تكون هذه الفقرة واحدة من أقدم الفقرات التى جرت كتابتها (وكانت **ديميّرونج** مجموعة من جوامع الكلم **aphorisms** القصيرة التى كُتبت بين عامى ١٩٢٦ و١٩٣١)، حيث أن تقييم الاتحاد السوفييتى فى فترة **الصحيفة**، ومنذ ذلك الحين، كان تقييماً سلبياً تماماً.

وفى مقابلة صحفية جرت فى عام ١٩٧٠، أوضح هوركهايمر أن مقالاته فى **الصحيفة** بلورت فكرة عن مجتمع «عادل» و«سليم» واضعاً نصب عينيه نظرة نقدية ليس إلى ألمانيا النازية فحسب، بل كذلك إلى «الدول الشمولية الأخرى»، مضيفاً أنه فى روسيا، "كانت الظروف المتحققة قد اقتربت للغاية من الظروف فى ألمانيا، إن لم تكن خطيرة على نحو مماثل، أو حتى أسوأ»[٢٢]. وفى مقابلة صحفية أخرى فى نفس العام، تحدّث هوركهايمر عن «الشيوعية ذات الطابع الإرهابى» و«حكم الإرهاب الستالينى»، وهو «رمز يشير إلى أن الثورة يمكن أن تؤدّى إلى الإرهاب»[٢٣]. وعائداً بذاكرته إلى مقالاته فى **الصحيفة**، والتى كان يجرى الإعداد لإعادة نشرها، أوضح هوركهايمر، فى عام ١٩٦٨، أن «الطراز الستالينى من الفاشية» كان يشكّل إحدى القوى التى كان ينبغى الدفاع ضدّها عن قيم الليبرالية التى يتم تبنيّها تبنيّاً نقدياً[٢٤].

وقد طرح هوركهايمر بالفعل، فى عام ١٩٧٠، سؤالاً محورياً لم تقم الثقافة البرچوازية قطّ حتى بطرحه: وهو «كيف انقلب التوق الأصلى إلى الحرية إلى ديكتاتورية؟»[٢٥]. ومن المؤسف أن هوركهايمر نفسه لم يجب قطّ عن هذا السؤال. غير أن إنتاجه فى الثلاثينات بلور، رغم غياب الصلة الصريحة بالاتحاد السوفييتى، عدداً من المقولات المفيدة فى مناقشة عامة للثورة البروليتارية والبناء الاشتراكى. وعلى سبيل المثال، شدّد هوركهايمر على أن الاشتراكية لم تكن مجرّد مسألة تخطيط ورفع إنتاجية لاغير، بل كانت مسألة تحرير البشرية من الاستعباد الاقتصادى؛ فقد كتب هوركهايمر، فى عام ١٩٣٧:

هذا التحوّل التاريخى لا يترك علاقة المجالات الثقافية كما هى، وإذا كان الاقتصاد يسيطر على الإنسان فى الوضع الراهن للمجتمع (ويشكلّ هذا رافعة للتغيير الاجتماعى)، فإن الإنسان، فيما بعد فى

المستقبل، سوف يسيطر على كامل علاقاته، وإن كان ذلك مع التطلّع الضرورى، إلى الاحتياجات الطبيعية. وعلى هذا النحو، لن تكون المعطيات الاقتصادية المنعزلة معيار التضامن الاجتماعى الحقيقى. ويصحّ هذا حتى على فترة الانتقال... والنزعة الاقتصادية، التى تهبط بالنسبة لها قيمة النظرية النقدية فى نواحٍ كثيرة (رغم دعاوى تأييدها)، لا تتمثل فى أخذ العامل الاقتصادى بجدية أكثر مما ينبغى، بل فى أخذه بطريقة ضيقة أكثر مما ينبغى. ومعناها الأصلىّ، الذى كان يشير إلى مجموع الأشكال الاجتماعية، يتراجع بالنسبة التى تلجأ بها النظرية إلى الظواهر المنعزلة.... وإخضاع الإنتاج الصناعى لسيطرة ممركزة للدولة واقع تاريخى لا يتم إعطاؤه، فى النظرية النقدية، دلالته المحددة إلاّ على أساس الفحص الدقيق لشكله الخصوصىّ. ومسألة ما إذا كان يمكننا أن نتحدّث عن إضفاء الطابع الاجتماعى؛ بالمعنى المقصود فى النظرية النقدية، وإلى أىّ مدى يمكن أن نراعى مبدأً أعلى، لا تتوقف ببساطة على تبديل علاقات ملكية بعينها، ولا تتوقف على مجرّد رفع الإنتاجية فى أشكال جديدة من التعاون الاجتماعى، بل تتوقف، على نحو مماثل، على طبيعة وتطوّر المجتمع الذى يجرى فيه كل هذا[٢٦].

لقد استشهدنا بهذا بمثل هذا الإسهاب لأنه يكشف المغزى الاقتصادى لكثير جداً من "القيم الثقافية" لمدرسة فرانكفورت. ورغم أن هذه الفقرة تكشف ضعفاً بالغاً فى تطبيق هوركهايمر لهذه القيم (بدلاً من التفاعل الجدلى بين القاعدة والبنية الفوقية، يجرى النظر إلى كلّ منهما على أنه «هام»، أمّا «الأشكال الجديدة من التعاون الاجتماعى» فلايتم أبداً تحديدها نوعياً)، فإنها مع ذلك تشكّل أيضاً مثلاً على اهتمام مدرسة فرانكفورت بموضوعات البناء الاشتراكىّ. ومهما تكن التهديدات التى يتعرض لها الاتحاد السوڤييتى كبيرة، فإن "حاجات" الاقتصاد كانت أيضاً حاجات الشعب إلى التحرر الاقتصادى؛ وإذا لم يتم إشباع **هذه** الحاجات، لما كان هناك أىّ إضفاء للطابع الاجتماعى.

ولم يكن هوركهايمر كارها لكل قيادة، على أىّ حال. وتماماً مثلما سلّم بالحاجة إلى طليعة ثورية، سلّم هوركهايمر بوجود شئ من قبيل "استبداد مستنير، وحتى ثورىّ". وقد سلّم أيضاً بأن صرامة مثل هذا الاستبداد لا يمكن تفسيرها "فى حدّ ذاتها"، بل يمكن ذلك فقط بالرجوع إلى "المستوى العام لتطوّر الجماهير الخاضعة"[٢٧]. ولكن

هذا المبدأ العام، الذى تم إعلانه فى عام ١٩٣٤، لا يبرئ الإتحاد السوفييتى. ولم يكن هوركهايمر يعتقد أن الحكومة كانت تقوم بما يكفى لرفع المستوى العام لتطور الجماهير الخاضعة؛ فالاستبداد الستالينى لم يكن يقوم بما يكفى لتهيئة الشروط من أجل تلاشيه الخاص. وقد برز هذا التحليل بصورة محددة، وإنْ بصورة ضمنية فقط، فى مقال نشر فى عام ١٩٣٥، يكشف فيه هوركهايمر النقاب عن الحقيقة المادية التاريخية الكامنة، والمشوهة، فى ثنايا ازدراء نيتشه للجماهير:

> ليست الجماهير سوى تعساء بائسين طالما كانت السلطة الحقيقية التى تحكمها تضع فى أيديها سلطة- كاذبة، لكى تختبئ عندئذ وراء هذاالمظهر. تلك فى الواقع هى السمة المميزة لحكم الجماهير فى التاريخ حتى الآن. غير أنه حالما حولت الجماهير نفسها، عن طريق أخذ السيطرة فى أيديها حقاً، ستفقد السلطة ذاتها آنذاك سمتها "المتفسخة" وتصبح قوة اجتماعية موحدة، وبالتالى "فوق بشرية"(٢٨).

والتأكيد الخاص «بالتاريخ حتى الآن» جرى ترديده فى المانيفستو (البيان)، حيث أكد هوركهايمر أنه رغم الحاجة إلى الانضباط الذاتى، يكشف النضال الطبقى الثورى عن «شئ من حرية وعفوية المستقبل»، مضيفاً: "حيث تكون وحدة الانضباط والعفوية قد اختفت، تنقلب الحركة إلى وظيفة من وظائف بيروقراطيتها الخاصة"(٢٩). وكما كتب ماركيوز، بعد ذلك بعقود، كانت فكرة الحركة المناهضة للسلطوية حول دمج العفوية والتنظيم محاولة لتبديل الشعور المعادى للماركسية والذى خلقه مشهد "التطور الستالينى القمعى للاشتراكية"(٣٠).

وإنها لمأثرة من مآثر مدرسة فرانكفورت أن انتقاداتها لروسيا الستالينية كانت أكثر من مجرد رد فعل مرتعب إزاء "محاكمات التطهير". ولا شك فى أن هذه المحاكمات كانت صدمة مفزعة، وتعلق مقدمة ماركيوز لمقالاته فى الثلاثينات والتى أعيد نشرها على مغزى هذه المحاكمات(٣١)؛ غير أن مدرسة فرانكفورت نظرت إلى المحاكمات على أنها أعراض لمشكلة أعمق: أىْ، بقرطة الاتحاد السوفييتى، وتحلل المنظمات الحقيقية للعمال. وبحلول بداية الثلاثينات، ألقت "الاشتراكية فى بلد واحد" أعباء مفزعة على كاهل البروليتاريا الصناعية (إنْ لم نقل شيئاً عن الفلاحين)؛ وليس كل ما هناك أن الأجور تلكأت وأن شدة العمل ارتفعت، بل، علاوة على ذلك، أصبح تأكيد الذات السياسى لدى الطبقة العاملة موضع شك. وجرى تعنيف النقابات على ميولها السينديكالية، ورغم أن هذا التعنيف تمت صياغته بوصفه هجوماً على

البيروقراطية النقابية، فالواقع أنه كان تحدّياً لكل تمثيل للطبقة العاملة[٣٢]. تلك كانت «طبعة» الاتحاد السوڤييتى من "البروليتاريا منظمة بوصفها الطبقة الحاكمة".

وقد كشف ألفريد زون- ريتيل، الذى عرف كثيرين من فريق مدرسة فرانكفورت، النقاب[٣٣] عن أن تحرّر المعهد من سحر الاتحاد السوڤييتى جرى فى واقع الأمر قبل "محاكمات التطهير". ووفقاً لرواية زون-ريتيل فقد تأكدت شكوكهم بفضل سيرة حياة ستالين التى ظهرت فى بداية الثلاثينات وأثرت فيهم تأثيراً كبيراً. ولا يستطيع زون-ريتيل أن يتذكر أيّاً من المؤلِّف أو العنوان، غير أن من الممكن تماماً أنه كان كتاب بوريس ليفسيك Boris Lifšic **ستالين: لمحة تاريخية عن البلشفية: Stalin Aperçu historique du Bolchévisme**[٣٤]. والأمر الذى يميز هذه السيرة عن كل السير الأخرى فى هذه الفترة هو أنها تتحاشى كلاً من امتداح ستالين وكذلك الإنكار غير المتمايز للماركسية- اللينينية. ويبدى المؤلف إجلالاً سامياً للينين ويستشهد فعلاً بمطالبات لينين، التى لم تؤخذ بعين الاعتبار، بالتدريجية، مقابلاً ذلك بالقهر، والقمع، والإرهاب، التى تميّز "طراز ما بعد لينين من الأخلاق البلشفية"[٣٥]. وعلى نحو مماثل، تحدث هوركهايمر، فى إحدى مقابلاته الصحفية الأخيرة، عن هذه الفترة على أنها كانت"لم تعد على نهج تقاليد لينين"[٣٦].

٤- الانقطاع فى ارتباط النظرية- الممارسة

رغم أن هوركهايمر عرّف الستالينية فى إطار تفسّخ ديكتاتورية البروليتاريا، فإنه لم يحلّل هذا التطور فى سياقه التاريخى الصحيح. وقد قام كتاب ماركيوز **الماركسية السوڤييتية** الصادر فى عام ١٩٥٨ بالكثير لتصحيح هذا، مبرزاً عزلة الاتحاد السوڤييتى وتهديد الفاشية المتنامية فى ألمانيا بوصفهما العاملْين التاريخيّيْن وراء الانتقال من اللينينية إلى الستالينية[٣٧]. غير أنه بحلول تلك الفترة، كان ماركيوز قد انفصل عن زملائه السابقين فى المعهد. لقد أخفقت مدرسة فرانكفورت فى الثلاثينات فى طرح نقد **عملىّ** للاتحاد السوڤييتى؛ وبدلاً من ذلك، كان صعود الستالينية طريقاً مسدوداً فى نظرهم.

والصحيفة، رغم إعلانها عن اهتمامها بالنضالات السياسية، لم ترتبط بأىّ من طرفى مناظرة ستالين- تروتسكى. وفى ارتباط وثيق بذلك، لم يستطع المعهد أن يرتبط بصورة محدّدة بممارسة ونظرية النضالات الطبقية فى ألمانيا. وهاتان المشكلتان المحوريتان لم

تبرزا فى **الصحيفة** حتى فى صورة عرض الكتب. وأصبحت "الممارسة" بالتالى مقولة منهجية نظرية بدلاً من أن تكون مفهوماً عينياً عن النضال الطبقى الاجتماعى- التاريخى. صحيح، كما بيّن إرنست مول **Ernst Mohl**، أن عودة مدرسة فرانكفورت إلى **النظرية** الجدلية تظهر، فى مواجهة الستالينية وجبن الحزب الاشتراكى الألمانى، "فى ضوء مختلف تماماً". ولكن هذا "الضوء" تفسير وليس تبريراً. ولا شك فى أن المناقشة الجادة للجدل كانت بنّاءة، لكن ماذا عن بقية مكوّنات المادية التاريخية؟ ماذا عن المادية؟ ماذا عن النضال الطبقى؟ إن العودة إلى النظرية لا ينبغى أن تكون وداعًا للممارسة. وفيما يتعلق بفريق هوركهايمر، كان الأمر كذلك. ومن جديد، يأتى مول للإنقاذ:

> هل كانت النظرية النقدية غير عملية؟ لاشك فى أنها لم تجد من تخاطبه، ذلك أن الطبقة العاملة كان قد تم ربطها بحزبيْها الرئيسيّيْن، اللذين عزّز أحدهما دمج البروليتاريا فى النظام القائم، بينما رفض الآخر، الحزب الشيوعى، أن يعترف بهذا الدمج المتعاظم(٣٨).

ولكن هذا بدوره ليس مبرّراً: وهوركهايمر ذاته سلّم فعلاً فى "بيانه" (المانيفستو) بأن العمال كانوا منظمين بقيادة طليعتهم الخاصة، بينما كان المفكرون النقديون مستقلين بذاتهم. وكان على هؤلاء المفكرين أن يقدموا "حقيقتهم" إلى الطليعة عبر توسّط "مناظرة". ورغم أن حدوث "توتر" بين المنظر والطبقة كان أمراً ممكناً، بل ضرورياً، فقد كان على العناصر الثلاثة للوحدة الدينامية أن تكون قيد "التفاعل" المتواصل. وبالتالى، كانت "المناظرة" وحدها تتكفل بتأمين الحلقة المحورية فى ارتباط النظرية- الممارسة، وفقاً لتصوّر هوركهايمر. غير أن هذه "المناظرة" ذاتها كانت غائبة على نحو غريب فى **الصحيفة**. ومن الجائز أن أبحاث المستقبل سوف تكشف النقاب عن مجادلات بعينها بين المعهد ومختلف التجمعات السياسية، غير أن مثل تلك المجادلات لا يمكن إلاّ أن تكون ملحقات مجرّدة لمطبوعاتهم النظرية، التى كان قد تم فصلها عن الوقائع العملية للنضال الطبقى.

ولا يعنى هذا أن الصرح الضخم "للنظرية النقدية للمجتمع" يمكن أن ينبذه الماركسى. فعلى العكس من ذلك، تحتوى هذه النظرية على عدد هائل من الملاحظات الملائمة للغاية حول مشكلات تتعلّق بالنضال الطبقى البروليتارىّ. وهذه الملاحظات، والمقولات التى تمت صياغتها فى إطارها، ينبغى استيعابها، وإن بصورة نقدية. فمن الواجب تقييمها وفقاً لمغزاها الفردىّ بالنسبة للممارسة، ومن الواجب فكّها وإعادة تركيبها، وكذلك استكمالها، لنقرّر ما إذا كان بمستطاعها أم لا أن تشكّل كُلا مفهومياً فى

إطار نظرية عملية. وإلاّ، فلابد من تعرية وتصحيح التشوّهات التى يتضمنها الاستخدام التجريدّى لهذه المقولات. ولا حاجة بنا إلى القول إن مثل ما بعد النقد هذا لا يمكن إنجازه إلاّ بربط المناظرة بأسرها ربطاً صريحاً بالنضالات الطبقية لتلك الفترة.

٥- مدرسة فرانكفورت وروزالوكسمبوج

بينما كان النظام النازى ينهار، كتب أدورنو الكلمات التالية، كاشفاً يأسه من الاشتراكية:

> حتى التضامن، أنبل نمط للسلوك فى الاشتراكية، سقط مريضاً. وكان المقصود بالتضامن ذات يوم هو جعل الحديث عن الأُخُوَّة شيئاً حقيقياً، عن طريق انتزاعها من العمومية، حيث كانت عبارة عن أيديولوچية، واستبقائها من أجل الخصوصىّ، الحزب، بوصفه الممثل الوحيد للعمومية فى عالم تناحرىّ.... غير أنه، مع مضى الوقت، انقلب التضامن إلى الثقة بأن الحزب له ألف عين[٣٩].

وتكشف هذه الملاحظة شيئاً من التضمينات السياسية للنقد **الجدلى** للأيديولوچية عند مدرسة فرانكفورت: فالتضامن ينبغى تحقيقه، وليس تقويضه. ويمكننا أن نستبين نفس الظاهرة فى نصيحة هوركهايمر للحركة الطلابية فى الستينات:

> رغم تأييدها للثورة الروسية، قالت روزا لوكسمبورج، التى يجلّها طلبة كثيرون جداً، قالت منذ خمسين عاماً مضت إن "العلاج الذى عثر عليه تروتسكى ولينين، أىْ إزالة الديمقراطية بما هى كذلك، أسوأ من المرض الذى يفترض أنه يعالجه"[٤٠].

وكان فرانتس بوركيناو **Franz Borkenau** قد رجع إلى هذا الهجوم ذاته فى عام ١٩٣٨، فى هجومه المرير على الكومينترن، المعنون، ببساطة، **الأممية الثالثة**[٤١]. ورغم أن هوركهايمر لم يشاطر هذا الأخير، فى تلك الفترة، دحضه الكلّىّ للينينية، فقد ظلّ تعاطفه الحقيقى فعلاً مع روزا لوكسمبورج[٤٢]. فقد بدا أنها، أكثر من أىّ شخص آخر، تدافع عن، وتطوّر، الفكرة الماركسية عن ديكتاتورية ديمقراطية للبروليتاريا.

وفى فترة مبكرة ترجع إلى عام ١٩٠٤، كانت لوكسمبورج قد هاجمت التصوّر "المسرف فى المركزية" عن الحزب عند لينين، هذاالتصوّر الذى اعتقدت أنه حوّل

اللجنة المركزية إلى "النواة الفعّالة" واختزل كافة الفروع الأخرى إلى مجرد «هيئات تنفيذية»[٤٣]. وبالإضافة إلى ذلك، كشف لينين عن موقف غير جدلى، وإيجابى بصورة كريهة، إزاء انضباط المصنع. وفى لهجة معادية للسلطوية، ردّت روزا لوكسمبورج:

> ليس عن طريق ربطها بالانضباط المفروض على العمال من جانب الدولة الرأسمالية، وليس عن طريق نقل الهراوة من البرچوازية إلى أية لجنة مركزية اشتراكية ديمقراطية، بل فقط عن طريق تحطيم واستئصال هذه الروح العبودية للانضباط، يمكن إعداد البروليتاريا للانضباط الجديد، الانضباط الذاتى الطوعى للاشتراكية الديمقراطية[٤٤].

وقد استشهد ماركيوز، فى عام ١٩٧٢، بهذه الفقرة ذاتها كدليل على أن "روزا لوكسمبورج عرفت أن إجراء تحويل جذرى للطبقة العاملة كان شرطاً من شروط الاستراتيچية الثورية»[٤٥].

وقد امتدت هذه المناقشة إلى مسألة البناء الاشتراكىّ. وشأنها فى ذلك شأن مدرسة فرانكفورت، عملت لوكسمبورج بفكرة إجراء دمج جدلىّ بين العفوية والتنظيم. ومن شأن هذا وحده أن يحول دون التبقرط. وعلى هذا النحو شددت لوكسمبورج، شأنها شأن ماركيوز وهوركهايمر، على الطبيعة **الديمقراطية** لديكتاتورية البروليتاريا:

> أجل، ديكتاتورية! ولكن هذه الديكتاتورية تتمثل فى **طريقة تطبيق الديمقراطية**، وليس فى **إزالتها**.... وهذه الديكتاتورية يجب أن تكون عمل الطبقة وليس عمل أقلية قيادية صغيرة باسم الطبقة– أىْ أنها يجب أن تنبثق خطوة فخطوة من المشاركة الفعالة للجماهير؛ ويجب أن تكون تحت تأثيرها المباشر، خاضعة لرقابة الجمهور ككلّ؛ يجب أن تنبع من التطور السياسى المتعاظم لجمهور الشعب[٤٦].

وفى حين سلمت روزا لوكسمبورج بالوقائع القاسية للوضع الروسىّ، فقد أشارت إلى خطر هائل: هو أن البلاشفة «يجعلون من الضرورة فضيلة»، ويقدّمون تجربتهم بوصفها «نموذجاً» للجميع[٤٧].

وإذا أردنا أن نقيّم مدى "لوكسمبورجية" مدرسة فرانكفورت وأن نقرّر ما إذا كان هذا المكوّن قد ارتدى مغزى عملياً فى نظريتهم، سيكون من الضرورىّ أن نبحث الشكل السياسى الموضوعى "لديمقراطية" لوكسمبورج. وهذا هو النظام السوفييتى أو

النظام المجالسيّ: فقد كتبت لوكسمبورج قائلة إن المجالس يجب أن "تحقق رسالتها" وأن "تتعلّم كيف تصبح السلطات العامة الوحيدة في كل نواحي مجال السلطة"[٤٨]. وقد تمثل نقدها للينين وتروتسكي في تلك الفترة في أنه، رغم تأييدهما للمبدأ السوفييتي بوصفه التمثيل الحقيقي الوحيد للعمّال، يقوم هذان البلشفيّان القياديان، عن طريق تقييد النشاط السياسي بوجه عام، يقومان فعلاً بتقويض الحياة الفعّالة للسوفييتات[٤٩]. وبالتالي فعندما دافعت لوكسمبورج عن البلاشفة علانية فقد قدّمت، كأعلى مثل للحركة، ليس الحزب، بل السوفييتات؛ وكان هذا هو "الألفباء" كما علّمت الثورة الروسية[٥٠].

وفي مقال غير منشور، في عام ١٩٤٠، تحدث هوركهايمر مباشرة عن "ديمقراطية المجالس"، وحلّل هذه الديمقراطية كما يلي:

> لم يكن المقصود بمفهوم ديكتاتورية ثورية انتقالية، بحال من الأحوال، أن يعني احتكار وسائل الإنتاج من جانب نخبة جديدة ما. ومثل هذه الأخطار يمكن أن يواجهها نشاط وطاقة الشعب نفسه.... والتصوّر النظري الذي، وفقاً لروّاده الأُوَل، سيبيّن للمجتمع الجديد طريقه -نظام مجالس العمال- ينشأ عن الممارسة. وتعود جذور النظام المجالسي إلى عام ١٨٧١ وعام ١٩٠٥ وإلى أحداث أخرى. **فالتحويل الثوري له تقاليد يجب أن تستمر**[٥١].

وعلى نحو مماثل، نظر هوركهايمر، في هجومه على مارك **Marck**، إلى التطور في ألمانيا من عام ١٩١٩ إلى عام ١٩٣٣ بوصفه "منسجماً تماماً"، مضيفاً: «حتى الأهوال الأشدّ تطرفاً في الوقت الحاضر تجد جذورها ليس في عام ١٩٣٣، بل في عام ١٩١٩، متمثلة في إعدام العمال والمثقفين رمياً بالرصاص على أيدي الشركاء الإقطاعيين في جمهورية ڤايمار»[٥٢]. ويرى هوركهايمر أن المجالس دعمت رؤية خاصة بتحقيق التصوّر الماركسي عن "البروليتاريا المنظمة بوصفها الطبقة الحاكمة". ومع تحطيمها في ألمانيا في عام ١٩١٩، يبدو أن هوركهايمر افتقد كلّ توجه نحو نضال طبقي عينيّ. وبصورة محدّدة فإنه لم ير قطّ أملاً مشابهاً في التطور اللاحق للنظرية والممارسة الاشتراكيتين في ألمانيا. ولابدّ أن الحزب الشيوعي الألماني ذاته، وهو ثمرة عمل السبارتاكيين، قد فشل في إحياء هذا الشكل الديمقراطي.

٦- مدرسة فرانكفورت والحزب الشيوعى الألمانى

كان الحزب الشيوعى الألمانى KPD موجّهاً نحو الارتباط النشيط بالجماهير فى كل جوانب علاقاتها برأس المال. وكانت روزا لوكسمبورج، المشتركة فى تأسيس الحزب، قد قالت فى فترة مبكرة ترجع إلى عام ١٩٠٠ إن نضالات الأجور والإصلاحات البرلمانية هى الأساس الذى يقوم عليه إعداد الهدف الثورى الخاص بالإطاحة بالعمل المأجور[٥٣]. وفى عام ١٩١٨، قالت: "إن النضال من أجل الاشتراكية ينبغى أن تحسمه الجماهير، الجماهير وحدها، كتفاً إلى كتف ضدّ الرأسمالية؛ ينبغى أن يحسمه أولئك العاملون فى كل موقع، ينبغى أن يحسمه كل بروليتارىّ ضدّ مستخدمه"[٥٤]. وعلى هذا النحو كان النضال على جبهة الإنتاج هو تدريب العمّال: لم يكن بمقدور الثوريين أن يقوموا بعملهم إلاّ فى صلته بذلك النضال. وذلك هو السبب فى أن الحزب الشيوعى الألمانى فى عهده المبكر لم يجفل مبتعداً عن الارتباط النشيط بالنقابات العمالية[٥٥].

وكان هذا أيضاً تصوّر ماركس وإنجلس ولينين. والواقع أن الاحترام الذى كانت مدرسة فرانكفورت تكنّه لهذا الأخير يرجع إلى حدّ كبير إلى قدرته على الاحتفاظ بالوحدة الدينامية للحزب والنظرية والطبقة، وهى وحدة تم فقدانها فيما بعد. وكتاب ماركيوز **الماركسية السوفييتية** يعدّ هنا ممثلاً لكامل مدرسة فرانكفورت:

> أثناء الثورة، أصبح جلياً إلى أىّ درجة نجح لينين فى تأسيس استراتيجيته على المصالح والأمانى الطبقية الفعلية للعمال والفلاحين.... وبعد ذلك، منذ عام ١٩٢٣ فصاعداً، جرى فصل قرارات القيادة بصورة متزايدة عن المصالح الطبقية للبروليتاريا. فتلك القرارات لم تعد تفترض أن البروليتاريا عامل ثورىّ بل أصبح يتم فرضها على العكس من ذلك على البروليتاريا وبقية السكان الأساسيّين[٥٦].

وما هو أكثر أهمية أن هذا التدهور تم نقله إلى الحزب الشيوعى الألمانى، وهو يشكّل أحد الجوانب الأساسية فى ابتعاد مدرسة فرانكفورت عن الشيوعية بحلول بداية الثلاثينات.

وقد مارست البلشفية تأثيراً مباشراً على الحزب الشيوعى الألمانى عن طريق الكومينتيرن، الذى نقل المقعد الحقيقى للسلطة من المؤتمر الكامل للجنة التنفيذية للأممية الشيوعية (ل.ت.أ.ش)، وأخضع بالتالى مختلف الأحزاب الشيوعية لهيئة مركزية يسيطر عليها الحزب الشيوعى الروسى[٥٧]. وقد تم جعل هذا الخضوع فعالاً بصورة

متزايدة فيما بعد، خصوصاً عندما تم، فى منتصف العشرينات، تقديم مشروع إلى الأحزاب من أجل إعادة تنظيمها، من أجل "بلشفتها"(٥٨). وفيما يتعلق بالحزب الشيوعى الألمانى، بدأ التدخل يصبح مشكلة حقيقية فى عام ١٩٢٣، وثبت أنه يقوّض لوكسمبورجية هذا الحزب. أمّا إخفاق الثورة المتوقعة فى أن تتحقق فقد فسّره هاينريش براندلر **Heinrich Brandler**، زعيم الحزب، على أساس تلاشى الإمكانية الثورية الموضوعية: فحكومة كونو **Cuno**، التى تمّت تعبئة الجماهير ضدّها، استقالت، كما أن تولّى الجيش للسلطة عزّز الدولة البرجوازية. ولم يكن بمستطاع انتفاضة فى ظل هذه الشروط أن تصبح ثورة تقوم بها الجماهير، بل محاولة انقلاب يقوم بها الحزب الشيوعى الألمانى(٥٩). أمّا زينوفييف، رئيس الكومينتيرن، فقد رأى الأمور بصورة مختلفة: إن براندلر "خان الثورة"(٦٠).

وكانت النظرية الجديدة للحزب الشيوعى الألمانى هى تلك القائلة ببناء جبهة متحدة «من أسفل». وفى الواقع، لم تكن هناك أية جبهة متحدة على الإطلاق:

> كان جوهر هذا التغيير فى التاكتيكات يتمثل فى إحلال تاكتيك الجبهة المتحدة مع التوجه الدعائى المباشر إلى العمال الاشتراكيين الديمقراطيين، بصرف النظر عن واقع كونهم منظمين فى الحزب الاشتراكى الألمانى **SPD**، مع تخلٍّ مقابل عن التعامل مع ممثلى هذا الحزب. وكانت هذه الجبهة هى ما يسمى «الجبهة المتحدة من أسفل»، التى وجدت تتمتها المنطقية، حتى فى ذلك الحين، فى تشخيص قيادة هذا الحزب على أنها «زمرة من الفاشية الألمانية بقناع اشتراكى»(٦١).

والتعليمات اللاحقة الخاصة بأن «الضربة الرئيسية ضدّ الاشتراكية الديمقراطية»(٦٢) عزّزت هذا التطوّر، مؤدّية إلى انشقاق الحركة العمالية، ومقدّمة العون إلى النازيين فى إسقاط الجمهورية.

وكان ابتعاد مدرسة فرانكفورت عن الحزب الشيوعى الألمانى محتوماً، إذا سلّمنا بابتعادهم عن الستالينية. وقد أرجعوا تدهور هذا الحزب، وكذلك تدهور الاتحاد السوفييتى ذاته إلى عام ١٩٢٣، عندما جرى تشويه نظرية وممارسة لوكسمبورج. وقد كتب كارل كورش، فى عام ١٩٤١، قائلاً إن الحزب الشيوعى الألمانى أصبح بعد عام ١٩٢٣ «مجرّد أداة تقنية فى أيدى قيادة سرّيّة، تدفع لها وتديرها بصورة كاملة الدولة الروسية، وهى قيادة مستقلة تماماً عن أية رقابة من جانب عضويّته أو من جانب الطبقة

العاملة ككل»[٦٣]. وفي رسالة من كورش إلى ماتيك Mattick، مؤرخة في ٦ مايو ١٩٤١ [٦٤]، روى كورش أن فريق معهد هوركهايمر المنفيين «استقبلوني استقبالاً حسناً» في زيارة أخيرة، وعلى وجه الخصوص «امتدحوا حديثي مع ڤالتين» (حيث عبّر كورش عن هذه الاتهامات ضدّ الحزب الشيوعي الألماني). وفيما يتعلّق بهذه النقطة، كانت مدرسة فرانكفورت وكورش متفقين.

ولكن مدرسة فرانكفورت لم تعارض الحزب الشيوعي الألماني بسبب طابعه اللاّديمقراطيّ فحسب، فبالإضافة إلى ذلك، كان هؤلاء المفكرون الجدليّون قد أفزعتهم فكرة «الفاشية الاشتراكية». وقد كتب أدورنو، في **Minima Moralia**، ما يلي (بشأن بعض الماركسيين المضلَّلين):

> متخلّصين من الإيمان الاشتراكي الديمقراطي بالتقدّم الثقافي، ومجابَهين (بفتح الباء) بالبربرية المتعاظمة، يقعون تحت إغراء متواصل بالدفاع عن هذه الأخيرة لصالح «الاتجاه الموضوعي»، وبأن ينتظروا، بيأس، الخلاص على أيدي عدوّهم اللّدود الذي يفترض فيه، بوصفه «النقيض»، أن يساعد في تهيئة النهاية الطيبة، بطريقة عمياء وخفيّة[٦٥].

ونحن نجد هنا، بعبارات مجرّدة، رفض الفكرة الستالينية عن "الفاشية الاشتراكية". وهذا الرأي السياسي المبطّن ينبع مباشرة من كامل تصوّر مدرسة فرانكفورت عن النقد **الجدلي** للأيديولوجية. وقد ساعد الطابع اللاّجدلي "للماركسية اللينينية الأرثوذكسية"، جنباً إلى جنب مع التطويع الستاليني للحزب الشيوعي الألماني، في حمل هتلر إلى السلطة. وقد كتب هوركهايمر فيما بعد قائلاً إن إمكانية قيام "العمال والمثقفين المتحدين" بالحيلولة دون صعود النازيين إلى السلطة، "لم تكن مجرّد تفكير إرادي"[٦٦]. فالجبهة المتحدة تم تخريبها.

٧- مدرسة فرانكفورت وتروتسكي

إذا بحث المرء عن ممثل **عمليّ** محتمل لوجهات النظر هذه لدى مدرسة فرانكفورت، فإنه يجد نفسه مباشرة أمام شخص تروتسكي. ولمّا كان هو ذاته ضحية من ضحايا الستالينية، فقد شجب تروتسكي بعنف بقرطة الاتحاد السوڤييتي، الذي تجاهل تماماً، حسب اعتقاده، تصوّر لينين عن التفاعل الجدلي بين الحزب والطبقة[٦٧]. وبطريقة

مماثلة، نظر تروتسكى إلى فكرة «الفاشية الاشتراكية» على أنها لغو فارغ تماماً؛ فالعمال الاشتراكيون الديمقراطيون **سوف** يقاتلون ضدّ الفاشية، لكن مرتبطين بمنظماتهم الخاصة فقط، فى اللحظة الحاضرة. أمّا الشيوعيون فمن الواجب أن يدعّموهم فى هذا القتال، حيث أن هذا القتال سيكشف إفلاس الإصلاحية بصورة فعّالة أكثر بكثير ممّا يمكن للديماجوجية أن تفعل. والأمر الذى له دلالته أن تروتسكى إنما يقدّم، فى إطار هذا الفهم، دور المجالس، التى لم تكن موجودة فى ذلك الحين إلاّ فى شكل المجالس المصنعية. وهذه الأخيرة يجب أن يستخدمها الشيوعيّون ليشملوا كلّ النقابات بتغلغلهم المتزايد فى حياة المصنع، والمدينة، وأخيراً، الدولة:

> يمكن للمجالس المصنعية، عن طريق توسيع وظيفتها، ووضع مهام متزايدة الجرأة أمام نفسها، أن تتطوّر الى سوڤييتات، تكون قد وحّدت العمال الاشتراكيين الديمقراطيين والشيوعيين توحيدا وثيقا؛ كما يمكن لهذه المجالس أن تعمل كأساس تنظيمى للانتفاضة(٦٨).

ومثل هذه الاستراتيجية يمكنها وحدها أن تضمن نشوء جبهة متحدة ذات نشاط ذاتى وواعية طبقيا للعمّال.

ومع ذلك، ينبغى أن نضع فى اعتبارنا أن اتّهام لوكسمبورج الخاص«بإزالة الديمقراطية بما هى كذلك» كان موجها ضد لينين وتروتسكى؛ ويستشهد هوركهايمر بذلك على هذا النحو. وبالطريقة ذاتها، فإن تأكيد ماركيوز أن لينين، رغم نجاحه فى الارتباط باحتياجات وأمانى الطبقة العاملة، قد رسّخ فعلا «أولوية الدولة السوڤييتية على العمال السوڤييت» يقترن بملاحظة أن موقف لينين كان «فى ذلك الحين مصادقا عليه تماما من جانب تروتسكى»(٦٩).

وبطريقة مماثلة، واصل تروتسكى تأكيد الحاجة إلى قيادة حزبية قوية للمجالس:«إن الإقرار بأن السوڤييتات قادرة "من تلقاء نفسها" على قيادة نضال البروليتاريا من أجل السلطة ـ ليس سوى بذر الفتيشية السوڤييتية المبتذلة فى كل اتجاه. إن كلّ شئ يتوقف على الحزب الذى يقود السوڤييتات»(٧٠). وقد بدا هوركهايمر، إزاء تدهور الحزب الشيوعى الروسى والحزب الشيوعى الألمانى، عاجزا عن ان يتصور **أية** قيادة حزبية. صحيح أنه سلّم بأنه «ما من نظام مخترع يتم استنباطه سلفا يمكنه أن يحول دون الانتكاسات»، وكان هذا يصدق على النظام المجالسى أيضا(٧١)، غير أن هوركهايمر لم يتقدّم ليؤكّد دور الحزب الثورىّ؛ وبدلا من ذلك، حدد شرطا

ضروريا **sine qua non** واحدا للاشتراكية ذات الطابع الديمقراطي، واستراح، آملا في أنه قد يتحقق.

وتكشف «النظرية النقدية للمجتمع» هنا عن اختلاف أساسي ليس فقط عن تروتسكي بل عن كلّ المنظرين **العمليين**. وتشدّد مدرسة فرانكفورت على النظام المجالسيّ بوصفه شكلا ديمقراطيا، لكنها تفشل في تمييز هذا داخل نطاق كلّ نظريّ متماسك بالمعنى المفهوم من النظرية الثورية. وكما كتب تروتسكي، في أعقاب الهزيمة المحزنة للطبقة العاملة الألمانية (التي لعب فيها الحزب الاشتراكي الألماني والحزب الشيوعي الألماني دورا حاسما)، ينبغي للمنظّر الماركسيّ أن يظل محتفظا بالمنظور التاريخي العينيّ للنضال الطبقي :

> إنها ليست مسألة طرح مبادئ مجرّدة مضادّة بل، على العكس من ذلك، مسألة نضال القوى الاجتماعية الحيّة، بنجاحاته وإخفاقاته المحتومة، وبانحطاط المنظمات، وبتحول أجيال بأسرها إلى منبوذين، وبالضرورة التي تنشأ بالتالي فيما يتعلق بتعبئة القوى الجديدة في مرحلة تاريخية جديدة. ولم يزعج أحد نفسه بأن يمهد مقدما طريق النهوض الثوري للبروليتاريا... وأولئك الذين أفزعهم هذا كان من الأفضل أن يتنحّوا جانباً(٧٢).

ومدرسة فرانكفورت، رغم تأييدهم لعدد من المبادئ (التي أصبحت «مجّردة» بسبب سلبيتهم وعزلتهم)، قاموا فعلا، بهذا المعنى، بالتنحي جانبا في واقع الأمر.

٨ ـ مدرسة فرانكفورت والبراندلرية

لم تخلق التروتسكية مطلقا حركة سياسية هامة في ألمانيا في هذه الفترة، ومن الصعب بالتالي أن نقيم بصورة كاملة المغزى العمليّ لهذه النظرية. وعلى هذا فإن إحجام مدرسة فرانكفورت عن الدخول في أية «مناظرة»مع تروتسكي لا يعوزه المبّرر تماما. غير أن هذا لا يصح بالنسبة لتجمّع شيوعي آخر معاد للستالينية، كان يشكّل فعلا حركة عملية يحسب حسابها: أي الحزب الشيوعي ـ المعارضة **KPO** (وهو اختصار للحزب الشيوعي الألماني ـ المعارضة **KPD_O**). وقد نشأ هذا الحزب عن نظرية وممارسة الحزب الشيوعي الألماني في عهده المبكر، وكان يرأسه براندلر. وكان

هذا الأخير، بالإضافة إلى المتعاطفين معه، قد تم ردّ اعتبارهم في عام ١٩٢٥(في فترة الصدام الستالينى العنيف ضدّ «اليسار المتطرّف»)، غير أنه مع الانعطاف اليساريّ، في أواخر العشرينات، تم شجب وطرد الجناح اليمينى فى الحزب الشيوعى الألمانى[٧٣]. وهذا التطوّر نظر إليه كورش، فى مراجعته التى امتدحها المعهد امتداحا بالغا، على أنه المرحلة الرئيسية الثانية فى تدهور الحزب الشيوعى الألمانى؛ وهكذا يكون لدى المرء مبرّر عندما يتوقع أن يجد فى الحزب الشيوعى ـ المعارضة صورة مجسّدة لبعض مبادئ مدرسة فرانكفورت. والواقع أن الحزب الشيوعى ـ المعارضة شجب انحطاط الحزب الشيوعى الألمانى إلى بيروقراطية مغرورة من جهة، وعضوية سلبية من جهة أخرى، قائلا إن مثل هذا الحزب لا يمكنه «لا أن يعدّ، ولا أن ينفذ الثورة»[٧٤]. وفى نفس الوقت، شأنهم فى ذلك شأن تروتسكى، دحض البراندلريّون الطبعة الستالينية للجبهة المتحدة، التى لم تكن فى رأيهم جبهة متحدة على الإطلاق، ووعلى وجه الخصوص فقد تم شجب ممارسة إنشاء «النقابات الحمراء» على أساس أنها تُذكى العداء بين العمال الاشتراكيين الديمقراطيين ونظرائهم الشيوعيين، وبعيدا عن عزل الحزب الاشتراكى الألمانى والبيروقراطية النقابية، أدت هذه الممارسة إلى تطبيق «تاكتيكات الضرب بالهرواة» إزاء الجمهور الإصلاحيّ[٧٥]. وقد قال هوركهايمر فى مجلته **ديمّيرونج** شيئا مشابها جداً: نادرا مّا كان الشيوعيون معنيّين بالمشكلات المحّددة، ولكونهم معنّيين فقط«بالحقيقة» الوحيدة (الثورة)، فقد قاموا «بتنوير» الاشتراكيين الديمقراطيين«بالقوة المعنوية، والمادية، عند الضرورة»[٧٦].

غير أنه، رغم اهتمامه الجادّ بالمحافظة على الوحدة الجدلية العينية للنظرية والحزب والطبقة، لا يمكن النظر إلى الحزب الشيوعى ـ المعارضة وكأنه يمثل أيّ تجسيد حقيقى لأفكار مدرسة فرانكفورت عن الاشتراكية ذات الطابع الديمقراطى. فأولاً، شأنهم شأن تروتسكي، وقف البراندلريون بثبات إلى جانب الحزب، رافضين أيّ تقديس (فتيشية) للشكل السوفييتى. وبينما تحسّر هوركهايمر ببساطة على تحطيم السوفييتات الألمانية، شدّد تحليل الحزب الشيوعى ـ المعارضة على مسؤلية السوفييتات فى سقوطها الخاص: كان المؤتمر السوفييتى الأول، المنعقد فى ديسمبر ١٩١٨، أقل حزما، وأقل خبرة، من أن يتخذ التدابير القاسية الضرورية ضدّ الدولة البرچوازية. والقمع الدمويّ للسبارتاكيين فى بداية عام ١٩١٩ لم يقم إلا «بالتصديق على القرار» الذى اتخذه (عن طريق الإهمال) المؤتمر السوفييتى ذاته[٧٧]. وفى رأى الحزب الشيوعى ـ المعارضة، كان أيّ اعتراف بدكتاتورية البروليتاريا، دون اعتراف

فى نفس الوقت بالتنظيم السوفييتى، **وكذلك** بالدور القيادى للحزب الشيوعيّ فى هذا التنظيم، «عديم القيمة» (٧٨). وعلى عكس هوركها يمر، لم يقد وعى الحزب الشيوعى ـ المعارضة بتقلبات النضال الثورى إلى أمل مجّرد، بل قاد إلى تأكيد للماركسية ـ اللينينية الصارمة.

غير أن ما كان يميّز مدرسة فرانكفورت، حقاً، عن الحزب الشيوعى ـ المعارضة هو موافقة الأخير علي النظام الستالينى. وفى حين كان البراندلريون يهاجمون«المركزية البيروقراطية» للكومينتيرن فى العشرينات(والتى كانوا ضحاياها) ـ(٧٩)، فقد رفضوا، حتى منتصف الثلاثينات، أن يوسّعوا هذا النقد ليمتد إلى النظام الستالينى ذاته(٨٠). وفى نفس الوقت قدّم البراندلريّون نظرية بغيضة تماما فيما يتصل بالعلاقة بين الحزب والنظرية والجماهير:يمكن للتصنيع والتنظيم الجماعيّ وحدهما أن يمهّدا الأرض للهبوط بمكانة العناصر البيروقراطية وللاشتراك النشيط للجماهير فى الحياة السياسية. وأثناء الخطة الخمسية، لا ينبغى أن يُسمح لأىّ شخص بأن يجادل ضدّ الخط العام الماثل وراء هذه السياسة. ويمكنها أن تكون فقط مسألة تخصّ «أعضاء الحزب والعمال المنهمكين فى تنفيذ الخطة الخمسية»(٨١). ومن المفترض، إذا كانت البراندلرية قد انتصرت فى ألمانيا، أنه كان سيجرى استخدام«الديمقراطية» المستعادة للحزب الشيوعى الألمانى لإسكات كل الذين كانوا معارضين «لنظام اشتراكى» ألمانى يتم بناؤه على غرار روسيا ستالين!

ومع ذلك، وعلى نحو غريب تماماً، كان لدى الحزب الشيوعى– المعارضة منظّر بالغ القرب حقا من تصوّرمدرسة فرانكفورت لديكتاتورية البروليتاريا:ونعنى، پاول فروليش **Paul Frölich**. وقد اعترض فروليش، بالإضافة إلى رفيقين لهما عقلية مشابهة، على كثير من سياسات الحزب الشيوعيّ ـ المعارضة، ووجدوا أن التصريح الوارد أعلاه بشأن الخطة الخمسية مثير للاشمئزاز بصورة خاصة. ويبدو تعديلهم المقترح وكأنه صفحة من صفحات **الصحيفة**، باستثناء واحد هو أنّه يشير بصراحة الى الاتحاد السوفييتى:

> ينبغى ألاّ نتخلىّ أبدا عن المبدأ القائل إن تحقيق الاشتراكية ليس مجرّد مشكلة اجتماعية ـ اقتصادية وتقنية. ولا يمكن إنجاز هدف الاشتراكية إلاّ بوصفه العمل الواعى للطبقة العاملة، التى لا يمكنها هى ذاتها أن تنضج بما تتطلبه مهمتها إلاّ عبر عملها الخاص الواعى. إن ذلك لا يعنى مجّرد التعاون فى تنفيذ مهام الدولة (التى أنجزت فعلا إلى حدّ بعيد)، بل، بالإضافة إلى ذلك، الانهماك فى

صنع القرار السياسى، وكذلك تولّى المسؤولية، وتعاظم المبادرة. والسلطة العليا فى الحزب الشيوعى فى الاتحاد السوفييتى لا تقوم، فى الوقت الحاضر، بتعزيز هذه العملية الخاصة بتربية الجماهير لتولى مسؤولية النشاط الذاتى؛ وعلى العكس من ذلك، يقوم الحزب الشيوعى فى الاتحاد السوفييتى، بخنق هذه العملية(٨٢).

وعلى نحو حافل بالدلالة، سرعان ما أصبح فروليش والمتعاطفون معه غير مرغوبين فى الحزب الشيوعى ـ المعارضة، وانتهوا إلى أن يصبحوا فى حزب العمال الاشتراكى **(SAP)**(٨٣). وهذا يؤكد فقط ابتعاد الحزب الشيوعى ـ المعارضة عن أفكار مدرسة فرانكفورت فيما يتعلق بالاشتراكية. ولكنه يعني، كذلك، أن البحث عن تجسيد عمليّ لنظرية مدرسة فرانكفورت لا بدّ أن يتجه آخر الأمر إلى المعسكر الإصلاحى، الذى كان حزب العمال الاشتراكى ثمرة من نتاجه، وإن كانت ثمرة نقدية للغاية.

٩ـ مدرسة فرانكفورت و"الشيوعية المجالسية"

وقبل أن ننتقل إلى التجمعات الاشتراكية الديمقراطية، تبقى مناقشة ميراث أخير للوكسمبورجية: ونعنى «الشيوعية المجالسية» **(Rätekommunismus)**. ففى ألمانيا، فى الأعوام الأولى لجمهورية ڤايمار، خرج من الحزب الشيوعى الألمانى حزب يسمّى نفسه حزب العمال الشيوعى فى ألمانيا **(KAPD)** **ليس ردّا على أىّ تخلّ** عن اللينينية، بل **تحدّيا** للينينية(٨٤)؛ وفى وقت مبكر هو عام ١٩٢٠ اعترف به لينين وشجبه بما هو كذلك، حيث يُعَدّ كتاب **الشيوعية "اليسارية"** سجالا ضدّ نفس هذا التيار السياسىّ، إلى حدّ بعيد(٨٥). وقد دحض حزب العمال الشيوعى فى ألمانيا ما وصفه «بالأشكال التنظيمية قبل الثورية» وركز بصورة كاملة تقريبا على الشكل السوفييتى، الذى سيظهر بصورة عفوية بوصفه التعبير النهائى عن احتياجات وأهداف الجماهير خلال وضع ثورىّ. وقد أصدر «المقاتلون الحمر» **(Roten Kämpfer)**، والذين سيصبحون ممثلا للشيوعية المجالسية فيما بعد، الوثيقة التالية فى عام ١٩٣٢:

فى الوقت الحاضر، ينبغى للحزب الثورىّ أن يلحّ، فوق وضدّ الديمقراطية البراچوازية، على الشكل الأعلى للديمقراطية البروليتارية، أىْ، الديكتاتورية السوفييتية .... والوعى الثورىّ من جانب العمال يمكنه وحده أن يقود إلى تشكيل السوفييتات. وبالتالى،

يتـوقف كلّ شئ على تقـدّم هذا الوعى الثـوري. وفى البـرلمـان يفكر«الزعمـاء» ويعملون من أجل الجمـاهير. ولكن مـا هو مطلوب للجماهير هو أن تفكر بنفسها وأن تعمل عبْر منظماتها الخاصة بها: السوڤييتات...(٨٦).

وعلى خلاف الحزب الشيوعى - المعارضة، لكن بصورة مشابهة لهوركهايمر، لم يقم الشيوعيّون المجالسيّون بتوضيح المسؤولية الخاصة للسوڤييتات عن انهيار الموجة الثورية لعامى ١٩١٨-١٩١٩ ولم يؤكد الشيوعيون المجالسيّون التصوّر اللينينى عن الحزب. ولكونهم مخلصين لمبدأ ديكتاتورية البروليتاريا **بواسطة** البروليتاريا، فقد طبعوا النظام السوڤييتى بطابع المطلق، وترقبوا نهوضا ثوريا جديدا. ولا يكون المرء مجردا من مبرّر مّا إذا تساءل عمّا إذا كان من المحتمل أن تكون الشيوعية المجالسية تجسيدا عينيا لكثير من مبادئ مدرسة فرانكفورت.

وكان كارل كورش، الذى كان له ذلك التأثير القوى على«النظرية النقدية للمجتمع»، قد طُرد من الحزب الشيوعى الألمانى بوصفه«يساريا متطرفا» فى منتصف العشرينات، وأصبح منذ ذلك الحين متعاطفا بصورة متعاظمة مع الشيوعية المجالسية. وفى نيويورك، أجرى كورش عددا من المقابلات مع **الصحيفة**، أو **دراسات فى الفلسفة والعلم الاجتماعى** **Studies in Philosophy and Scoial Science**، كما كانت تسمّى فى ذلك الحين. ولكن اهتمامات كورش الحقيقية ظلت مع **الماركسية الحية: مراسلات المجلس العالمى** **Living Marxism: International Council Correspondence** لپاول ماتيك. وقد حاول فعلاً أن يفوز من فريق هوركهايمر بالموافقة على الدخول فى شكل مّا من أشكال الالتزام العمليّ فى إنتاجهم النظريّ، غير أن هذا قد انتهى إلى لا شئ. ويبيّن هذا حدود تأثير كورش على مدرسة فرانكفورت، وبالإضافة إلى ذلك يثبت فشل الأخيرة فى المحافظة على ارتباط النظرية- الممارسة.

وقد تحوّلت المسألة برمتها إلى شخص أنطون پانيكوك **Anton Pannekoek**، الشيوعى المجالسىّ الهولندى. وفى عام ١٩١٩، كان پانيكوك إيجابياً فى تقييمه للدولة الروسية الجديدة، مطابقاً ديكتاتورية البروليتاريا، والشيوعية، مع البلشفية(٨٧). غير أن هذا التقييم جرت مراجعته فى وقت لاحق؛ فى دراسة عام ١٩٣٨، **لينين فيلسوفاً**(٨٨)، وقد تم إرجاع بقرطة الاتحاد السوڤييتى إلى المادية الفظة التى عبر عنها كتاب لينين **المادية والنقدية التجريبية**. وشأنه فى ذلك شأن كورش ومدرسة فرانكفورت، شدّد پانيكوك على أن المادية التاريخية تنظر إلى مصدر المعرفة على أنه التفاعل الجدلى

بين العمل الاجتماعي والنشاط العقلي، بينما كان لينين «يتبنى التمييز بالتضادّ مادية- مثالية بالمعنى المفهوم في مادية الطبقة الوسطى، متخذاً المادة الفيزيائية كأساس لهذا التمييز»[٨٩].

وفي رأي پانيكوك، كان لهذا مغزى مباشر فيما يتعلق بالتطوّر المشؤوم للدولة الروسية الجديدة بعد عام ١٩١٧:

> بعد الثورة، وفي ظل النظام الجديد لرأسمالية الدولة، تم إعلان مركّب من مادية الطبقة الوسطى والمذهب الماركسي للتطور الاجتماعي، مزخرفاً ببعض الاصطلاحات الجدلية، تم إعلانه -تحت اسم «اللينينية»- فلسفة رسمية للدولة. وكانت هذه الفلسفة هي المذهب الملائم للمثقفين الروس الذين رأوا، وقد أصبح العلم والتقنية يشكلان أساس نظام إنتاجيّ ينمو بسرعة،... رأوا المستقبل مفتوحاً تماماً أمامهم بوصفهم طبقة حاكمة لإمبراطورية هائلة[٩٠].

وتنم رؤية پانيكوك عن ديكتاتورية حقيقية للبروليتاريا عن تأثير لوكسمبورجي واضح، وكذلك عن تقارب مع مدرسة فرانكفورت. وعلى سبيل المثال، يقول پانيكوك عن البروليتاريا:

> هدفها هو أن تكون هي ذاتها سيدة الإنتاج وأن تقوم هي ذاتها بتنظيم العمل، أساس الحياة. عندئذ فحسب تكون الرأسمالية محطمة حقاً. ومثل هذا الهدف لا يمكن بلوغه من جانب جماهير جاهلة، من جانب أتباع واثقين لحزب يقدّم نفسه على أنه قيادة مجرّبة. إنه هدف لا يمكن بلوغه إلاّ إذا فهم العمال أنفسهم، الطبقة بأسرها، شروط وطرق ووسائل نضالهم؛ عندما يعرف كل إنسان من تقديره الشخصيّ للأمور ماذا يفعل.... بهذه الطريقة وحدها سيتم، من أسفل، بناء تنظيم طبقي حقيقي، يرتدي شكل شئ أشبه بالمجالس العمّالية[٩١].

والأمر الذي له دلالته هو أن تعديلات پانيكوك بالقلم الرصاص على نسخته من الترجمة الإنجليزية تشطب كلمتي «شئ أشبه بـ».

كان كورش بالغ الحماسة بشأن الكتاب، بغض النظر عن اختلاف ثانوى أو اختلافين، وقد وصفه بأنه «جيّد بصورة رائعة من جميع النواحى». وكان هذا فى رسالة بتاريخ ٢٤ أغسطس ١٩٣٨ إلى ماتيك، قال فيها كورش إنه عازم على أن يحاول إثارة اهتمام هوركهايمر والمعهد بكتاب پانيكوك؛ فإمّا أنهّ، كورش، سيكتب عرْضاً للكتاب **للصحيفة**، أو أنه، بناءً على طلب المدير، سيترك ذلك لهوركهايمر نفسه(٩٢). ولا شك فى أن كورش كان محقاً فى توقع بعض الاستجابة من مدرسة فرانكفورت، وإن كان ذلك فقط بسبب قيام پانيكوك بتصفية الحساب فلسفياً مع لينين! غير أن مثل هذا العرض لم يظهر، بقلم كورش أو أىّ شخص آخر، فى **الصحيفة**. وينم هذا الإحجام، أكثر من أىّ شئ آخر، عن الانقطاع فى ارتباط النظرية -الممارسة: فقد تجنّب فريق هوركهايمر أية مناظرة ذات تضمينات سياسية مباشرة. والواقع العينىّ لنظريتهم المجرّدة بدونه كان شيئاً يلقى مقاومتهم فى حقيقة الأمر.

وتكشف رسالة لاحقة بتاريخ ٢٣ ديسمبر ١٩٣٨ من كورش إلى ماتيك(٩٣) عن تحرّر كورش تماماً من الأوهام إزاء المعهد و"فلسفتهم العاجزة". وكان كورش عنيفاً بصفة خاصة بشأن "هوركهايمر الميتافيزيقى". ولإثبات هذا الاتهام، يقوم كورش بإحالة ماتيك إلى مقال المدير "أحدث هجوم على الميتافيزيقا". وهذه مبالغة كورشية نموذجية، وعندما يضيف قائلاً «من جهة أخرى، فأنا، بالطبع، بوصفى ماركسياً ومادياً اجتماعياً- علمياً، معارض حتى لأفضل شكل من أشكال المادية الطبيعية- العلمية"، فإن كورش لا يُنصف هوركهايمر: كان كلّ دافع هوركهايمر فى هذا المقال هو أن يبيّن نواقص المادية الساذجة، وكذلك أن يبيّن أن انعكاس هذه النواقص فى الميتافيزيقا هو ذاته تشويه من الناحية الجوهرية (انظر الفصل ٢). غير أن كورش كانت لديه نقطة صحيحة: فالمناظرة المستأنفة مع الميتافيزيقا لم تكن تمثل، فى حالة مدرسة فرانكفورت، تجاوز الفلسفة بالمعنى الماركسى الصحيح المفهوم من نظرية **عمليّة** للنضال الثورى. ولابد أن كورش قد ارتاب فى أن الجدل، وهو فى وضع تعطيل، يمكنه بسهولة أن ينحرف إلى المثالية. وكما أثبت التاريخ، فقد سار هوركهايمر فعلاً فى هذا الطريق (انظر ص١٢٤). وهذا يطرح مسألة الإصلاحية.

١٠- مدرسة فرانكفورت والإصلاحية

تشترك كافة النظريات والحركات التى نوقشت حتى الآن فى شئ واحد: الإيمان بالحاجة إلى الإطاحة الثورية بالدولة البرجوازية. ومدرسة فرانكفورت تقرّ، بمعنى عام، بهذه النظرة أيضاً. ومن المؤسف أنهم لم يستطيعوا قبول أية نظرية من النظريات المذكورة أعلاه بوصفها تجسيداً ملائماً لوجهات نظرهم. وإذا رغب المرء فى أن يواصل إنعام النظر فى النضالات الطبقية فى هذه الفترة، على أمل العثور على مثل هذا التجسيد، فسوف يكون عليه فى نهاية الأمر أن يتجه إلى المعسكر **الإصلاحىّ**. وحتى إذا كان من غير الممكن أن يكون موقع مدرسة فرانكفورت هنا، فإن إجراء مناقشة للإصلاحية سوف يمهّد الأرض لإجراء تحليل للاشتراكية الديمقراطية اليسارية. وبمناقشة هذه الأخيرة، التى نشأت بوصفها نفياً للنظرية الإصلاحية، سيكون هذا العرض الموجز للنضال الطبقى قد اكتمل.

والسمة الأساسية للإصلاحية هى إضفاء طابع المطلق، فى كل النقاط الجوهرية، على الإصلاحات. والإصلاح والثورة، وهما يشكّلان وحدة جدلية فى النظرية الماركسية، يجرى فصلهما؛ فالإصلاح يجرى رفعه إلى مستوى أداة تحقيق الاشتراكية، جاعلاً الثورة بالتالى ليس غير ضرورية فحسب، بل اضطرابا غير مرغوب فيه. وقد قام إدوارد برنشتاين، أب الإصلاحية، بصياغة نظريته ليس بوصفها إعلاناً للارتداد عن ماركس بل بوصفها "عقلنة" لماركس/ كما أنه يثبت نظريته باللجوء المتواتر والإيجابى إلى تشديد ماركس وإنجلس على قيمة النضالات الديمقراطية من أجل حق الاقتراع وحرية الاجتماع إلخ.؛ غير أن برنشتاين يقوم، فى الواقع، بتبديل كامل مغزى هذه النضالات، التى أصبحت بالتالى جانباً من جوانب نموّ تطوّرى تدريجىّ:

> ليس الاقتراع العام سوى جزء من أجزاء الديمقراطية، غير أنه جزء لابد أن يجرّ وراءه، عاجلاً أو آجلاً، الأجزاء الأخرى، كما يجذب المغناطيس إلى نفسه بُرادة الحديد المبعثرة. ولاشك فى أن هذا يسير ببطء أكثر مما قد يرغب الكثيرون، ولكنه رغم ذلك فعّال. والاشتراكية الديمقراطية لا يمكنها أن تعزّز هذا العمل بطريقة أفضل من اتخاذ موقفها بدون تحفظ، فى النظرية أيضاً، على أساس مبدأ الاقتراع العام، بكل النتائج التاكتيكية النابعة من ذلك[٩٤].

ولكي يشدّد على إصلاحيته على وجه التحديد، يشير برنشتاين إلى عدد من المطالب البرنامجية التي أصبحت «عديمة الأهمية»، بما في ذلك التعاليم الماركسية الخاصة بديكتاتورية البروليتاريا. ويقول برنشتاين إن مثل هذه الفكرة يجب طرحها جانباً، مادام الحزب الاشتراكي الألماني SPD بأسره منهمكاً في عملية ديمقراطية تتعارض كلّياً مع الانقلابات العنيفة ومع كلّ ديكتاتورية(٩٥).

وتتمثل سمة من سمات تماسك برنشتاين في واقع أنه يعترف بتحدّيه لعنصر أساسيّ في المنهج الماركسيّ: الجدل. ومن وجهة نظر برنشتاين، تتمثل القيمة "الحقيقة" لتحليل ماركس في التشديد على التطور الاقتصادي والتقدم الديمقراطيّ؛ بينما تتمثل «نقطة الضعف» في عمل ماركس في تشديده على الثورة. وهذه الأخيرة شاهد على «راسب من رواسب الطوباوية في النظام الفكري الماركسي»(٩٦). وهي تنم أيضاً عن راسب من رواسب الجدل الهيجلي، الذي يشكّل «الجانب الغادر في العقيدة الماركسية، والفخّ المنصوب في طريق كلّ تحليل منطقيّ»(٩٧). وانحراف ماركس ذاته عن الإصلاحية يجري النظر إليه على أنه يرجع على وجه الحصر إلى التأثير غير المفهوم فهماً كاملاً لهيجل: «في كل مرة نرى نظرية الاقتصاد، بوصفه أساس التطور الاجتماعي، تستسلم للنظرية التي ترفع عبارة العنف إلى الذروة، وبالتالي نجد أنفسنا أمام صياغة هيجلية»(٩٨). ورغم أن برنشتاين يتحدث فعلاً عن التطبيق العقلاني "لجدل تمت تعريته من طابعه الصوفي"(٩٩)، فإن الجدل يظل في الواقع، في رأي هذا الإصلاحيّ، مساوياً لتركيب عشوائي(١٠٠).

أمّا في نظر مدرسة فرانكفورت، فعلى العكس من ذلك، كان الميراث الهيجلي، الذي قام ماركس بعقلنته تماماً، هو على وجه التحديد ما ميّز المادية التاريخية عن الحتمية الفجة. وهكذا يهاجم ماركيوز، في **العقل والثورة**، المراجعة البرنشتاينية على أساس أنها تنبذ الجدل:

> استبدلت المراجعة بالتصوّر الجدلي النقدي المواقف الامتثالية للنزعة الطبيعية. ومنحنية أمام سلطة الوقائع، التي برّرت حقاً الآمال في معارضة برلمانية شرعية، حولّت المراجعة العمل الثوري إلى مجرى الإيمان "بالتطور التدريجي الطبيعي الضروري" إلى الاشتراكية(١٠١).

ولمّا كانت النظرية والممارسة مرتبطتين ببعضهما بعضهما الآخر ارتباطاً وثيقاً، يواصل ماركيوز قائلاً إن تحوّل النظرية كان من المحتم أن يؤدّى إلى «موقف محايد

أو وضعيّ إزاء الشكل المجتمعي القائم»(١٠٢). وبذلك يرفض ماركيوز كامل التاريخ المهلك للحزب الاشتراكي الألماني SPD في جمهورية ڤايمار.

وإيمان الحزب الاشتراكي الألماني بالاشتراكية التطوّرية التدريجية عن طريق الديمقراطية البرلمانية لا يعرف حدوداً. ومع إنهاء الائتلاف الكبير في عام ١٩٣٠، انتهت مشاركة الحزب الاشتراكي الألماني في الحكومة فيما يتعلق بجمهورية ڤايمار. ورغم أن البرلمان ذاته فقد أهميته بصورة متزايدة، فإن التزام الحزب الاشتراكي الألماني بالطريق البرلماني إلى الاشتراكية لم يهتز. وفي أكتوبر ١٩٣٠، قام الحزب بصياغة هذه الأولويات: «في ضوء نتائج الانتخابات الأخيرة، ترى المجموعة الاشتراكية الديمقراطية في الرايشستاج أن مهمتها الأساسية هي الدفاع عن الديمقراطية وضمان الدستور وحماية البرلمانية..»(١٠٣). والمنطق الكامن وراء هذا سخيف بعض الشيء: فالانتخابات المعنية هي انتخابات ١٤ سبتمبر ١٩٣٠، التي فقد فيها الحزب الاشتراكي الألماني- الذي توجّه إلى الجماهير لإعادة تأكيد ولتعزيز الحزب الاشتراكي الديمقراطي البرلماني- التأييد. والواقع أن الحزب الاشتراكي الألماني فقد مقاعد أكثر من تلك التي كسبها الحزب الشيوعي الألماني KPD؛ وكان المنتصرون هم النازيين الذين ضاعفوا مؤيّديهم سبع مرات(١٠٥). غير أن استنتاج الحزب الاشتراكي الألماني تمثل في إعادة تأكيد ذات الاستراتيجية التي أبعدت كثيرين جداً من المؤيدين المخلصين للطبقة العاملة! وأصبحت الإصلاحية قماءة برلمانية. وفي الوقت ذاته، تم تعيين هتلر مستشاراً.

وقد فكر برنشتاين في واقع الأمر في هذا الاحتمال، وأكد أنه إذا حاول الرجعيون تقويض فعالية القوة البرلمانية المتنامية للحزب الاشتراكي الألماني، فإن الوسائل الثورية ستكون بالتالي ضرورية، ولا تضعفها بحال من الأحوال الاستراتيجية الإصلاحية المطبقة حتى ذلك الحين. وكان اللجوء إلى الثورة حقًا غير مكتوب، ومكفولاً بصورة مضمونة مثل «قانون طبيعي»(١٠٦). وعلى نحو مماثل، ظلّ الحزب الاشتراكي الألماني واثقًا من أن قوة الطبقة العاملة التي حققها الحزب سوف «تصبح ثورية» إذا سارت الأمور من سيء إلى أسوأ. وتحدثت وسائل الإعلام الإصلاحية عن «مليون عضو! قوة الاشتراكية الديمقراطية الألمانية»(١٠٧). ولكن تقديس القوة العددية، التي تفتقد إلى أية نظرية متماسكة عن العمل المسلح، حتى في مجال الدفاع عن النفس، أثبت إفلاسه مع انهيار ديمقراطية ڤايمار: فقد الحزب الاشتراكي الألماني تأييد الطبقة العاملة بسرعة متزايدة، بينما كان النقابيون المناضلون والاشتراكيون

الكثيرون الذين ظلوا على ولائهم للحزب،.. يبحثون، دون جدوى، عن القيادة الضرورية ضدّ العدوّ الطبقي. لقد أثبتت «الطوباوية» أنها تكمن ليس في الوحدة الماركسية للإصلاح والثورة، بل في التخلّي عنها؛ ولم يكن هذا تخلّيًا عن المنهج «التأمّلي»، بل عن واقع النضال الطبقي ذاته.

وقد نظر هوركهايمر، في عام ١٩٣٨، إلى زوال الحزب الاشتراكي الألماني على أنه درس لكل الإصلاحيين:

> إن تاريخ الاشتراكية الديمقراطية الألمانية ينبغي أن يكون نذيرًا ضدّ أيّ «حب للثقافة». وكان في مستطاع موقف نقديّ إزاء الثقافة السائدة أن يكون الفرصة الوحيدة لصيانة عناصر هذه الثقافة. وبدلاً من ذلك، كانت الصورة إلى حدّ كبير صورة الاهتمام بتبنّي حكمة الأمس البرچوازية..(١٠٨).

وقد بيّن مقال ماركيوز «النضال ضدّ الليبرالية من وجهة النظر الشمولية عن الدولة»، بوضوح، كيف قوّضت التناقضات الاقتصادية للرأسمالية الأيديولوچية الليبرالية، وشدّد على أن الشكل الاحتكاري للإنتاج الرأسمالي لا يمكن أن يتسامح حتى مع الديمقراطية الليبرالية تسامحًا غير محدود وغير منقطع. لقد أرادت الإصلاحية أن تكسب الجماهير إلى صف ثقافة النظام الاجتماعي الرأسمالي؛ وهذا التصوّر يقصر عن فهم «النقطة الأساسية: إلغاء هذه الثقافة»(١٠٩).. وكما لاحظ هوركهايمر، فإن «الحرية» ينبغي تحويلها من «فلسفة سياسية» إلى «ممارسة سياسية»(١١٠).

١١- مدرسة فرانكفورت والاشتراكية الديمقراطية اليسارية

دحضت مدرسة فرانكفورت، على هذا النحو، نظرية وممارسة الإصلاحية. ومع ذلك فإن فريق هوركهايمر لم يتجه إلى تبنّي نظرية «الفاشية الاشتراكية»، التي جرى النظر إليها على أنها غير جدلية وقدرية.. غير أن المعهد لم يدعم النظريات المعادية للستالينية لدى تروتسكي والحزب الشيوعي -المعارضة KPO. أما الشيوعية المجالسية فقد تم إهمالها في صمت، رغم أنه بدا أنها تجسّد كثيرًا من المفاهيم النقدية لدى فريق هوركهايمر. ويثور الشك في أن مدرسة فرانكفورت، رغم أنها تتخذ موقفًا انتقاديًا تجاه الإصلاحية، لم تقم بصياغة تصوّر عن أية استراتيجية متماسكة لتحويل «الحرية» إلى «ممارسة سياسية». ومع ذلك، فهناك تيار سياسي أخير ينبغي

فحصه قبل أن يكون بمقدورنا تأكيد ذلك الشك: إنه التيار السياسى المعروف بالاشتراكية الديمقراطية اليسارية.

وكان المنظّر البارز لهذه الحركة هو ماكس أدلر **Max Adler**، الماركسى النمسوى الذى مارس تأثيراً هائلاً على الجناح اليسارى للحزب الاشتراكى الألمانى **SPD**. ويغطّى إنتاج أدلر بمجمله دائرة واسعة من المشكلات، الفلسفية والعملية على حد سواء. وفيما يتعلق بالمشكلات الفلسفية، لم يكن أدلر أقلّ شأناً بحال من الأحوال من مدرسة فرانكفورت؛ وعلى سبيل المثال فقد استبق أدلر، فى مقال **لأرشيف جروينبرج**، مناقشة هوركهايمر لچيامباتيستا ڤيكو **Giambattista Vico** فى **بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية**. وتماماً مثلما سعى المدير اللاحق للمعهد إلى أن يتعلم شيئًا ما «ذا قيمة عملية» من القيام بتحليل لڤيكو، فقد نظر أدلر إلى الإيطالى على أنه «معلّم وحافز»(١١١). ولم يكتف أدلر بالتركيز على تلك الجوانب من إنتاج ڤيكو التى استبقت كثيراًمن الاستبصارات الجدلية لهيجل وماركس، بل استبق أدلر فى واقع الأمر اهتمامًا رئيسيًا من اهتمامات «النظرية النقدية للمجتمع» لدى هوركهايمر: ونعنى بذلك، التقييم ما بعد النقدى **metacritcal** للهجوم على العلم الطبيعىّ:

> فى عصر تلقّى أقوى البواعث لنظرته إلى العالم من ديكارت، وجاسّندى، وجاليلى؛ سعيًا وراء تحرير الفكر من أغلال اللاّهوت وإحلال سيادة القانون الطبيعى محلّ العناية الإلهيّة، كان من المحتم أن تؤدى معارضة ڤيكو لهذا الفكر الجديد إلى إقصائه عن التيار العلمى المعاصر. ولم يكن قد جرى بعدُ إدراك أن هذه المعارضة للعلم الطبيعىّ لم تكن دحضًا للعلم **جملة In toto**، بل كانت مجرّد معارضة للنزعة الطبيعية والنزعة الميكانيكية، اللتين رفض ڤيكو أن يعترف بهما بوصفهما القوتين اللتين تحكمان العمليات العقلية والتاريخية أيضاً(١١٢).

ولكن هذا المنهج الجدلىّ فى التحليل كان، فى رأى أدلر، أكثر من مجرّد سلاح فلسفّى: لقد كان أيضاً سلاحًا ثوريًا لبلورة وتطوير استراتيچيات صحيحة للنضال الطبقى. وفى هذا الصدد، يسير أدلر فى اتجاه مختلف عن اتجاه مدرسة فرانكفورت.

ومنذ وقت مبكر هو عام ١٩١٩، طرق أدلر مسألة النظام المجالسى بكلّ إشكاليته. ورغم إقراره بالشكل السوڤييتى، فإن أدلر لم يطمئن (كما فعل هوركهايمر، بعد ذلك بسنوات) إلى أىّ أمل مجرّد بأن كل شىء سيسير على مايرام، بل أوضح بالفعل

بجلاء الحقائق التنظيمية لبناء الاشتراكية. وقد أعلن أدلر رأيه بصراحة ضدّ النزعة النقـابيـة (السنديكاليـة)، مُـحـيـلاً القـارئ إلى وصف لينين وتروتسكى لدور السوفييتات[١١٣]. فالطابع العفوى للسوفييتات ينبغى أن يكمله ويوازنه التزام واضح بالاشتراكية؛ وعلى هذا النحو سيكون الاشتراكيون وحدهم مؤهلين للانتخاب السوفييتات ديكتاتورية البرولتياريا. والواقع أن حق الانتخابات ذاته يمكن جعله متوقفًا على التزام صريح بالاشتراكية[١١٤].

وفى العام الأول لإدارة هوركهايمر فى فرانكفورت، ألحّ أدلر على أنه رغم أن مايسمى «بدكتاتورية البروليتاريا» فى الاتحاد السوفييتى كان، فى الواقع، «إرهاب الحزب الشيوعى»، ينبغى مع ذلك تقييم الإرهاب وفقًا لدوره الاجتماعى- التاريخى النوعى؛ ففيما يتعلق بالاتحاد السوفييتى «حمل» هذا الإرهاب غايات الديكتاتورية البروليتارية ووجد «تبريره الطبقى- الثورى التاريخى» فى تلك الغايات[١١٥]. ولم يكن أدلر غافلاً عن الميول البيروقراطية؛ فقد سلّم بها، على العكس من ذلك، بصراحة، غير أنه فعل ذلك بالارتباط مباشرة بالتيارات السياسية التى كانت تنتقد وتهاجم بنشاط مثل تلك الميول. وبصورة خاصة، يجرى النظر إلى مناظرة ستالين - تروتسكى بوصفها محوريّة، ويقف أدلر بوضوح إلى جانب تروتسكى[١١٦].

وقد أصبح أدلر فى وقت لاحق متحررًا من الأوهام فيما يتعلق بالاتحاد السوفييتى إلى حدّ أنه، شأنه فى ذلك شأن هوركهايمر، قام بدعاية مجرّدة بصورة متزايدة للنظام المجالسى، دون مناقشة جادة للإشكالية التى ينطوى عليها هذا الأخير[١١٧]. غير أنه فى حالة أدلر، بخلاف هوركهايمر، لم يحطم هذا التحرر من الأوهام ارتباط النظرية- الممارسة بصفة كلية. وكانت نظرية أدلر لاتزال متكيفة مع الوقائع العينيّة للنضال الطبقى. وفى عام ١٩٣٢، وهو عام ظهور **الصحيفة zeitschrift** لأول مرة، هاجم أدلر « **العبادة** غير النقدية والمضللة **للديمقراطية**» لدى الحزب الاشتراكى الألمانى **SPD**، والتى حالت دون أن تقوم البروليتاريا «باستخدام هذه الديمقراطية كسلاح ثورىّ للنضال الطبقى». كذلك فإن الحديث اللاحق لهوركهايمر عن «موقف نقدى إزاء الثقافة السائدة»، اتخذ، فى نظرية أدلر، شكلاً أكثر تماسكًا بكثير:

> إن التطور فى اتجاه الاشتراكية ليس تلك العملية الاقتصادية الميكانيكية التى لايزال كثير من الماركسيين ينظرون إليها كذلك. وعلى العكس من ذلك، لاتتأثر العملية إلاّ بالعمل الواعى والهادف للبشر والطبقات.. ويخلق التناحر الطبقى فى المجتمع الرأسمالى

وضعًا يتسم بأنه كلما مهدت الشروط الاقتصادية لانهيار المجتمع الرأسمالى ازداد حزم رغبة الطبقات الحاكمة فى معارضة هذا التطور الاقتصادى وفى قمع تأثيره، طالما كان ذلك ممكنا، عن طريق العنف(١١٨).

وعلى هذا النحو، تكون الحرب الطبقية حاجة، وواجبًا، وواقعًا لايقاوم من وقائع الحياة فيما يتعلق بالحركة العمالية. وقد رفضت الاشتراكية الديمقراطية اليسارية اقتصادية برنشتاين التطورية (التدريجية) وأعادت جدل النضال الطبقى إلى وضعه السابق.

وفى ألمانيا، الوطن الذى نشأت فيه مدرسة فرانكفورت، بدأت الاشتراكية الديمقراطية اليسارية، فى أواخر العشرينات، بوصفها تكتلاً نقديًا داخل الحزب الاشتراكى الألمانى **SPD**، وقد ألهمها ماكس أدلر بصورة خاصة. وقد اعتقد الجناح اليسارى فى الحزب الاشتراكى الألمانى أن شرطًا ضروريًا **sine qua non** من شروط النجاح كان يتمثل فى التزام غير مشروط بالدفاع عن حقوق ومستويات معيشة الطبقة العاملة، بصرف النظر عن التوازن داخل البرلمان. ورغم افتقارهم إلى أىّ أساس نظرىّ مترابط الأجزاء، رفض المنشقون اليساريّون فكرة هيلفردنج عن «الرأسمالية المنظمة»، التى يمكن وفقًا لها أن تكون حكومة قوية يؤلفها الحزب الاشتراكى الألمانى كافية لتحقيق الطابع الاشتراكى الكامل الذى يكمن فى تطور التخطيط الرأسمالى(١٩٩).

ومع الانهيار المالى لعام ١٩٢٩، أصبحت إصلاحية الحزب الاشتراكى الألمانى أكثر سخفًا أيضًا: وفى التشبيه الذى عقده اشتراكى ديمقراطى قيادى، أصبحت الرأسمالية «المريض مرض الموت»، بينما أصبح الحزب الاشتراكى الألمانى نفسه ليس الوارث المتلهف بقدر ما هو «الطبيب». ووفقًا لهذا التصوّر، فإن أسوأ أزمات الرأسمالية لم تكن فرصًا لتطوير وعى طبقى ثورىّ، بل كانت اضطرابات مشؤومة فى اقتصاد كان بمقدوره، فى رأى الحزب الاشتراكى الألمانى، أن يتم تحويله إلى فردوس اشتراكى. أما الجناح اليسارى فى الحزب الاشتراكى الألمانى فقد رأى الأمور بطريقة مختلفة: الرأسمالية لايمكن «إعادتها إلى صحتها» إلاّ عن طريق اعتصار «الدواء» من عظام العمال. لقد تحوّلت الإصلاحية، فى وقت كهذا، إلى شريك فى استغلال البروليتاريا(١٢٠).

وقد ادعى ماكس سيدڤتس **Max Seydwitz**، وهو قيادىّ من الجناح اليسارى للحزب الاشتراكى الألمانى، أن جُبن الحزب يقوم فعلاً بإضعاف القوة الكامنة التى يمكن للطبقة العاملة أن تكون قادرة، وملزمة، على أن تحشدها ضدّ الانقضاض الفاشىّ المقبل؛ وعاجلاً أم آجلاً، فإن المطالب الصارمة من جانب الرأسماليين من

أجل الاقتطاعات من مستوى معيشة العمال ستجبر الحزب الاشتراكى الألمانى على أن يقف بثبات ويصرخ: إلى هنا، ولامزيد!

> وعند هذا المنعطف الحاسم، فإن الرأسمالية الاحتكارية الحاكمة، **لكى تواصل تحقيق هدفها إلى مدى أبعد، ستنشر سلاحها الأخير، الفاشية، بصورة مباشرة.** وفى هذا الوضع، فإن إمكانية الدفاع ضدّ المطالب الرجعية للرأسمالية **ستتوقف كلية على القوة العسكرية التى يمكن للطبقة العاملة أن تحشدها ضدّ عدوّها الطبقى.** وكلما ازدادت التنازلات التى تواصل الاشتراكية الديمقراطية تقديمها، وكلما امتد خط «إلى هنا، ولامزيد» إلى مدى أبعد، تصبح القوة العسكرية الحاسمة جوهريًا للبروليتاريا مشكوكًا فيها[١٢١].

كان تأثير ماكس أدلر واضحًا جليًا. لكن ماذا عن تنظيم هذه القوة العسكرية؟

فى نفس السنة التى طرح فيها سيدڤيتس هذه الفكرة الداعية إلى القتال، فصل الحزب الاشتراكىّ الألمانىّ المعارضة اليسارية، التى تم تنظيمها فى ذلك الحين باسم حزب العمال الاشتراكى **SAP**[١٢٢]. وقد تكشّف تاريخ هذا الحزب، وتاريخ كفاحه العملىّ لتحقيق مبادىء الاشتراكية الديمقراطية اليسارية، عن خيبة أمل. فتقييم الاتحاد السوڤييتى كان مزدوجًا، كاشفًا عن تناقض لم يجر فهمه فهمًا كاملاً[١٢٣]، وشأنه فى ذلك شأن هوركهايمر، جعل حزب العمال الاشتراكى من الشكل المجالسى «درسًا تاريخيًا عظيمًا»، دون بحث الدروس **العملية** المنبثقة عن التجربة الروسية منذ عام ١٩١٧[١٢٤]. ومن ناحية النضال الطبقى، ظلّ حزب العمال الاشتراكى مجموعة انشقاقية. والواقع أنه رغم كون هذا الحزب أضخم مجموعة انشقاقية خلال السنوات الأخيرة لألمانيا الڤايمارية، فإن فاعليته كانت أدنى كثيرًا من فاعلية الحزب الشيوعى -المعارضة، الأصغر نسبيًا[١٢٥]. وحتى عندما كانوا نقادًا من داخل الحزب الاشتراكى الألمانى، كان الجناح اليسارىّ يفتقد إلى أية نظرية متسقة عن الرأسمالية الاحتكارية، أو الاشتراكية، أو الانحطاط البيروقراطى: هذا الضعف تم حمله إلى حزب العمّال الاشتراكى[١٢٦]. ورغم فوزها بالجناح اليمينى فى الحزب الشيوعى-المعارضة، بما فى ذلك فروليش، فإن الاشتراكية الديمقراطية اليسارية لم تخلق أية ممارسة ثورية ذات شأن. وفى أواخر عام ١٩٣٢، عمد ماركسيّو الحزب الحقيقيون، مدركين أنهم كانوا أمام طريق مسدود، إلى شجب زملائهم بمرارة بسبب سياساتهم الواهنة وتضحيتهم بالاشتراكية لصالح الشكل الديمقراطى المجرّد[١٢٧].

وشأنها فى ذلك شأن مدرسة فرانكفورت، رفضت الاشتراكية الديمقراطية اليسارية، الإصلاحية غير الجدلية والقدرية لدى الحزب الاشتراكى الألمانى، رغم رفضهما فى نفس الوقت للفكرة الستالينية عن «الفاشية الاشتراكية». وبالإضافة إلى ذلك، ومرة أخرى مثل مدرسة فرانكفورت، احتفظ حزب العمال الاشتراكى بمسافة واضحة إزاء تروتسكى والحزب الشيوعى- المعارضة، الذى بدا أن لينينيته النضالية تنتهك المباديء الديمقراطية الرفيعة. غير أن حزب العمال الاشتراكى كان، أخيراً، وبالانسجام أيضًا مع «النظرية النقدية للمجتمع» عاجزًا عن صبّ مختلف مكوّناته النظرية فى نظرية متسقة عن الممارسة السياسية الجماهيرية.

١٢- ما بعد النقد العملىّ- النظرىّ لمدرسة فرانكفورت

ولكن مدرسة فرانكفورت، بالاختلاف حتى مع حزب العمال الاشتراكى، بدا أنها كانت مقتنعة فى أوائل الثلاثينات بأن الممارسة السياسية، نظراً للظروف السائدة، كان محكوماً عليها فى ذلك الحين بالإخفاق. وأصبحت "حقيقة".. "النظرية النقدية للمجتمع"، بالضرورة، منعزلة بصورة متزايدة عن التجمعات المعارضة المنظمة؛ وكان الأمل الوحيد يتمثل فى أن "الحقيقة" يمكن أن تتبناها بحزم مرة أخرى، فى زمن آخر فى المستقبل، حركة سياسية ذات شأن. وقد كتب هوركهايمر فى **الصحيفة**، بنغمة دالة على تلك الفترة.

> قبل التحوّل التاريخىّ الحاسم، يمكن للحقيقة أن تكون حكرًا على المجموعات الصغيرة عدديًا. والتاريخ يعلّمنا أن مثل هذه المجموعات، التى تتجاهلها وتعلن حرمانها حتى العناصر المعارضة فى المجتمع، هى، رغم ذلك، راسخة ويمكنها، على أساس نفاذ بصيرتها بصورة أعمق، أن تتسلم القيادة فى اللحظة الحاسمة(١٢٨).

وهكذا، فحتى فى «المانيفستو» (البيان)، ينقلب المفهوم الخاص بحدوث «تفاعل» بين المفكرين النقديين، والطليعة السياسة، والجماهير، من «مناظرة» متواصلة إلى إمكانية حدوث تحوّل عفوىّ للنظرية إلى ممارسة.

وبطبيعة الحال فإن نظرية -العفوية تم تحريرها بصورة ملائمة من ضرورة صياغة مقولات تنظيمية، غير أن من الصعوبة بمكان لأية نظرية كهذه أن تدّعى أنها «الحقيقة

الثورية». والواقع أنها، رغم إقرارها بإمكانية ممارسة نقدية مّا، لاتقول شيئًا من أيّ نوع حول تلك الممارسة. ورغم أن «النظرية النقدية للمجتمع» تثبت فعلاً الأهمية النظرية لمفهوم الممارسة، فإنها هي ذاتها لاتتطور إلى نظرية عملية. وبالتالي، فعندما ارتدت نظرية مدرسة فرانكفورت بالفعل، في الستينات، أهمية عملية، في شكل الحركة الطلابية المناهضة للسلطوية، انهمكت تلك الحركة ذاتها بصورة مباشرة وحتيمة في إجراء ما بعد نقد أساسي «للنظرية النقدية للمجتمع». وعلى سبيل المثال، كتب هانس- يرجين كرال **Hans- Jürgen Krahl**، أكثر تلاميذ أدورنو تألقًا ونزوعًا إلى النقد، كتب يقول:

> استفادت النظرية النقدية من تقاليد المثاليين الألمان من ناحية أن نشاطها الفكري كان مزوّدًا في مواجهة الوضعية بالفعل التوسّطي الذي يمثّله الجدل. وكانت النظرية النقدية قادرة على إدراك مفهوم الكلية- وكان هذا المفهوم، في ضوء نقد الاقتصاد السياسي، مفهومًا ضدّ ميتافيزيقي عن الكلية- ولكن النظرية النقدية كانت رغم ذلك عاجزة عن إدراك هذه الكلية في تعبيرها العينيّ كتناحر طبقي.. ووجهة النظر الطبقية العملية، إذا عبرنا بطريقة فجة، لم تدخل في النظرية كعنصر مكون فعال من عناصر تلك النظرية(١٢٩).

إنّها أكثر من مجّرد ملاحظة فيما يتعلق بحدود نظرية مدرسة فرانكفورت: فهي دحض للمزاعم التي تزعمها مدرسة فرانكفورت فيما يتعلق بنشاطهم النظريّ. ويقول كرال عن أدورنو: «إن مطالبته النقدية بأن النظرية التي ينبغي الدفاع عنها بوصفها صحيحة يجب أن تتجاوز نفسها وأن تستهدف التحويل العمليّ للواقع الاجتماعي، تفقد قوتها الملزمة إذا كانت هذه النظرية غير قادرة على أن تصبّ نفسها في مقولات تنظيمية»(١٣٠). وعلى نحو مماثل، كان هوركهايمر «معلمًا أخلاقيًا ثوريًا» للثورة البروليتارية، و«منظّرًا نقديًا» للأيديولوجية البرجوازية؛ و«لم يكن قادراً على عبور هذه الفجوة»(١٣١).

أمّا زعم هوركهايمر أن «النظرية النقدية للمجتمع» تقوم برفع التوتر الاجتماعي عن طريق تنوير القوى المتناقضة فيما يتعلق بأهميتها الثورية، فإنه يظهر الآن في ضوء مختلف. وكما أوضح ما نفريد كليمينتس **Manfred Clemenz**، وهو ناقد حديث آخر لمدرسة فرانكفورت، فإن صياغة فريق هوركهايمر لمفهوم ارتباط النظرية-الممارسة

تنظر إلى العلاقة بين نقد- الأيديولوچية والنظرية العملية على أنها لاتنطوى على إشكاليّة، بافتراض «الانتقال المباشر من الأول إلى الأخرى»(١٣٢). وهذا النقد لايمثل الاتهام الراديكالى القائل إن «مدرسة فرانكفورت فشلت فى أن تقود ثورة». فعلى العكس من ذلك، شعرت الحركة الطلابية المناهضة للسلطوية أن «النظرية النقدية للمجتمع» قد تجنّبت مشكلة تطوير فكرة عملية- نقدية متماسكة عن النضال الطبقى، الماضى أو الحاضر.

والحركة الطلابية فى الستينات فى ألمانيا لم تخدع نفسها بأن الثورة وشيكة؛ وعلى العكس من ذلك، شدّد معظم المنظّرين البارزين على أن المسألة لم تكن مسألة «نضال مبا شر فى سبيل السلطة السياسية»، بل مسألة «الشروع فيما سيكون دون شك عملية تنوير طويلة جداً»(١٣٣). غير أنه حتى هنا، لم يكن لدى «النظرية النقدية للمجتمع» ما تقدمه سوى القليل: رغم أنها كشفت كثيراً من آليات التطويع النفسىّ والثقافىّ، كانت نظرية مدرسة فرانكفورت منعزلة عن المقولات العملية التى وضعها مفكرون ماركسيون آخرون فى ذلك الوقت. وكنتيجة منطقية لذلك، لم يقدّم نقد الأيديولوجية أىّ مرشد متماسك حتى إلى النضال الأيديولوچى (انظر الفصلين٤و٥).

وكان تبنى الحركة الطلابية «للنظرية النقدية للمجتمع» ما بعد- نقدياً ليس بالمعنى النظرى الخالص، بل بطريقة **عملية**. وعلى سبيل المثال، أصبح نقد «النظرية التقليدية» إدراكاً للحاجة إلى النضال الأيديولوچى المنظم. وقد اعتقد كرال أن:

> التطبيق التكنولوچى الملائم لاحتياجات رأس المال يدمّر الوقت الضرورىّ للتعليم الحقيقى، وللتفكير العلمّى، ويضحّى به فى سبيل الوقت الرأسمالى المجرّد من الطابع التاريخى، والشكلىّ بصورة خالصة: وقت العمل. ولايمكن لمفكر أن يطيق أن يدع نفسه يُجرَّد من هذا الوقت الكيفىّ للتفكير العلمّى الواعى..(١٣٤).

وهكذا، فإن الشكل الألمانى للحركة الطلابية المناهضة للسلطوية تم تنظيمه لنقد المغزى الاجتماعى لمحتوى ومنهج المقرّرات الجامعية. وقد طالبوا بـ، وأنشأوا بأنفسهم، مقررات دراسية جديدة، مشجّعين إنعام التفكير النقدى بشأن المجتمع وبشأن التعليم، على وجه الخصوص؛ وقاموا بتعرية الديكتاتورية الرأسمالية المطلقة فى مجال التعليم.

١٣- ألفريد زون- ريتيل

لا يمكننا هنا أن نقدّم تاريخًا وافيًا للنشاط النظرى والعملى للحركة الطلابية المناهضة للسلطوية. فهدفنا هو، بالأحرى، إبراز نواحى قصور «النظرية النقدية للمجتمع». ويمكن تحقيق نفس الهدف عن طريق الرجوع إلى ألفريد زون- ريتيل، وهو منظِّر من نفس جيل فريق هوركهايمر، لكنه سار فى طريق مختلف جداً عن طريق مدرسة فرانكفورت. وكان زون- ريتيل على اتصال شخصى مع بنيامين وأدورنو، وكان، حسب إقراره الشخصّى، متأثراً إلى حدّ كبير بهوركهايمر وماركيوز.(١٣٥). وقد أوضح أيضًا أنه يعدّ نفسه «بمعنى مّا» جزءًا من مدرسة فرانكفورت(١٣٦). لكنه، بمعنى حاسم، ليس كذلك؛ فعلى العكس من ذلك، أخذه إنتاجه النظرىّ فى اتجاه ساعده على تجاوز نقاط الضعف الجوهرية فى «النظرية النقدية للمجتمع» كما تم عرضها أعلاه. ونظرية زون- ريتيل، التى ظهرت فى صورتها الناضجة فى السبعينات، تشتمل على محاولة جادة لتقديم تحليل مادى تاريخىّ للطبيعة النوعيّة للاستغلال الرأسمالى فى مرحلته **الاحتكارية**، بالإضافة إلى نقد ماركسىّ للاتحاد السوڤييتى، وأخيراً، تقديم مفهوم عن التحرير الكامل.

وقد بدأ إنتاج زون- ريتيل كتحليل مُبْهم تماماً للشكل السلعىّ، الذى نظر إليه على أنه مفتاح لفهم الذات المتعالية. ومنذ عام ١٩٣٧، كتب زون- ريتيل:

> يتمثل **المركب الأساسى** الماثل فى أساس كلّ معرفة نظرية، منطقيًا وتاريخيًا على السواء، **فى التشيّؤ والإضفاء المشيّأ لطابع المجتمع واللذين يحدثهما الاستغلال**. وإثبات هذه الأطروحة يساوى التصفية النقدية للمثالية فى شكل تصفية للتناقضات التى يقوم عقل البشر ذاته بإيقاعهم فى فخّها عن طريق التقديس الأعمى (فتيشيّة) للتشيّؤ(١٣٧).

وقد كتب بنيامين، وهو يفحص هذه المخطوطة بالنيابة عن معهد هوركهايمر، ملاحظة هامشية على هذه النقطة قائلاً: «سيكون أمراً مروّعًا إذا كان [زون- ريتيل- المترجم] مُحقًا»(١٣٨). وفى رسالة بتاريخ ٢٨ مارس ١٩٣٧ أبلغ بنيامين المدير أن محاولة استنتاج فكر نظرى خالص من الإنتاج السلعى كانت، رغم صعوبتها بصورة لاتصدّق، «ذات مغزى» إلى أقصى حدّ(١٣٩).

وقد شعر زون- ريتيل أن المعهد، أكثر من أىّ شخص كان، سيكون متقبلاً لإنتاجه. وقد كتب رسالة إيضاحية إلى أدورنو فى عام ١٩٣٦[١٤٠]، وبعد ذلك بعقود، فى **جدل النفى Negative Dialectics**، أشار أدورنو إلى زون- ريتيل بوصفه أوّل من أوضح أنه «فى مبدأ التعالى، فى النشاط العام والضرورى للعقل، يكمن فى الأعماق عمل ذو طبيعة اجتماعية بصورة غير قابلة للتحويل»[١٤١]. ويقرّ، زون- ريتيل، من ناحيته، بأنه لم يكن هناك من هو أكثر تعاطفًا من أدورنو، «الذى كان، فى عمله النظرى الخاص، وبطريقته الخاصة المتميزة، على درب نفس البصيرة»[١٤٢]. ولكن التطور اللاحق لزون- ريتيل قاده إلى ما بعد الحدود المنهجية لما بعد نقد أدورنو للإبيستيمولوچيا؛ وهكذا، يقول زون- ريتيل عن إنتاجه فى الثلاثينات:

> فى هذه المرحلة، لم يكن قد اتضح لى بعد أن اهتمامى بنقد- الأيديولوچية لم يكن يستهدف الأيديولوچية ذاتها، بل كان يستهدف، عَبْرها، نقد الوجود، أىْ، فهمًا أفضل للتطورات الاقتصادية الخفيّة فى الوقت الحاضر. والواقع أن نقد- الأيديولوچية كان قاصرًا عن الوفاء بمهمة «مابعد نقد المعرفة»......[١٤٣].

ولهذا أهمية نقدية بالنسبة لمدرسة فرانكفورت برمتها، وعلى وجه الخصوص بالنسبة لنقدهم للأيديولوچية.

وتتمثل واحدة من الظواهر المحوريّة التى أعاد زون- ريتيل بحثها فى ظاهرة تقسيم العمل، ولاسيّما انفصال العمل الذهنى واليدوى. وفى رأى ماركس أن هذا الأخير كان أوّل تقسيم **حقيقى** للعمل[١٤٤]. وعلى هذا فعندما شدد ماركس، كشرط ضرورىّ sine qua non «للطور الأعلى للمجتمع الشيوعى»، على اختفاء «الخضوع العبودى للفرد لتقسيم العمل»، فقد أضاف أنه «بذلك فإن التناقض بين العمل الذهنى والبدنى أيضًا» يكون قد «تلاشى»[١٤٥]. وهذا هو السبب فى أن الإنتاج فى المجتمع اللاطبقى، رغم أنه يظلّ ضرورة، سوف ينطوى على حرية جديدة: «ولايمكن للحرية فى هذا المجال أن تتمثل إلاّ فى الإنسان المندمج فى الجماعة، إلاّ فى المنتجين المتحدّين، الذين ينظمون بصورة عقلانية تبادلهم مع الطبيعة، واضعين هذا التبادل تحت سيطرتهم المشتركة، بدلاً من أن يسيطر هو عليهم سيطرة قوى الطبيعة العمياء»[١٤٦]. وبالتالى فإن الحرية لاتتمثل فى تجاوز عملية العمل فحسب، بل هى مظهر من مظاهر هذا التجاوز. فالسيطرة الذهنية على عملية العمل ينبغى أن يتولاها الشغيلة من جديد: هذا هو الأساس الاقتصادى للمجتمع اللاطبقى.

وعلى أساس تحليل المجتمع المعاصر فى هذا الضوء، يضع زون- ريتيل نظرية عن التطويع الاقتصادى فى الرأسمالية **الاحتكارية**. ومتخذاً فردريك وينسلو تيلور **Fredrick Winslow Taylor** كنموذج مثالى، بوصفه «سمة عهد بكامله» يشرح زون- ريتيل «الإدارة العلمية» (دراسات الزمن -و- الحركة، أو الهندسة الصناعية) من ناحيةإضفاء طابع المطلق على انفصال العمل الذهنى واليدوى؛ والواقع أن تيلور نفسه تصورّها بوصفها كذلك. ولكن مالم يره تيلور هو أن العلم الجديد للهندسة الصناعية كان يمثل «الإضفاء المغترب لطابع المجتمع على عمل العمال ذاته»(١٤٧). ويمثل هذا، فى رأى زون- ريتيل، الجانب الجوهرى للتطويع فى الرأسمالية الاحتكارية.

ورغم افتقار مدرسة فرانكفورت إلى نظرية اقتصادية متسقة فإنهم ليسوا غافلين عن هذه المشكلة. وقد اقترب ماركيوز للغاية من بصيرة زون- ريتيل النافذة، فى مقال فى **الصحيفة** بعنوان «بعض المقتضيات الاجتماعية للتكنولوچيا الحديثة»، حيث ركز فعلاً على مغزى التيلورية(١٤٨). وسوف تجرى مناقشة ماركيوز فى مرحلة لاحقة من هذا الفصل، لأنه يشكل موقفًا أكثر تقدمًا من زملائه. غير أن أدورنو وهوركهايمر بدورهما اقتربا جداً من المشكلة؛ وفى فقرة رائعة تصف الإضفاء المعتاد لطابع المطلق على التطويع المنتمى إلى البنية الفوقية، يركّزان على التطويع الاقتصادىّ فى المجتمع المعاصر؛ والمناسبة هى مناقشة أوديسيوس والسيرينيات:

> عبر وساطة كامل المجتمع، الذى يجسّد كل العلاقات والانفعالات، تم جعل البشر مرة أخرى.. مجرّد كائنات بشرية، يشبهون بعضهم بعضهم الآخر تمامًا من خلال العزلة داخل الجماعية الموحّدة قسراً. والمجذّفون، الذين لا يمكنهم أن يتحدثوا إلى بعضهم بعضهم الآخر،يخضع كل واحد منهم لنير نفس الإيقاع مثل العامل الحديث فى المصنع، ودار السينما، والمزرعة الجماعية. وشروط العمل الفعلية فى المجتمع تفرض الامتثال- وليس التأثيرات الواعية التى جعلت بدورها البشر المكبوتين صمًا وفصلتهم عن الحقيقة(١٤٩).

ومن المؤسف أن أسبقية التطويع **الاقتصادىّ** لم تنعكس فى الاتجاه العام لأبحاث هوركهايمر وأدورنو.

وقد جعلت نظرية زون- ريتيل الاقتصادية من الممكن ليس فقط فهم التطويع الاقتصادى، بل كذلك وضع نظرية عن تحرير العمل. وقد شدّد هوركهايمر، كما يجب أن نتذكر، وبصورة صحيحة تمامًا، على أن الاشتراكية تعنى أكثر من مجرّد نقل

لحقوق الملكية، وأكثر من مجرّد «رفع الإنتاجية فى أشكال جديدة من التعاون الاجتماعى». ومن المؤسف أن هوركهايمر ركّز على «طبيعة وتطور المجتمع الذى يجرى فيه كل هذا»، وأحجم عن بحث «الأشكال الجديدة من التعاون الاجتماعى». وهكذا قام هوركهايمر بترديد فكرة ماركس عن «المجال الحقيقى للحرية» بوصفه موجوداً فيما وراء نطاق يوم العمل، لكنه فشل فى تحديد نوعية الحرية **داخل** عملية الإنتاج اللاطبقية، وهى حرية شكّلت الأساس الجوهرى لأية حرية أخرى. كما أن هذه الحرية الاقتصادية لم يحدّد اقتصاديّو المعهد نوعيتها فى أىّ وقت من الأوقات؛ فعلى العكس من ذلك، تخلّفت نظرياتهم الاقتصادية المحدّدة فى أكثر الأحيان عن ملاحظات المدير، المجرّدة ولكن حسنة الاطلاع. وعلى سبيل المثال، كتب كورت ماندلباوم **Kurt Mandelbaum** وجيرهارد ماير **Gerhard Meyer** يقولان إنه «مع إضفاء الطابع الاشتراكى الطبقى على وسائل الإنتاج، سيكون أساس الحكم الطبقى قد تم محوه». ولكنهما يتصوران المجتمع اللاطبقى فى إطار «سيطرة مخططة على الاقتصاد»، دون تشديد على أن إضفاء الطابع الاشتراكى يعنى السيطرة **من جانب المنتجين**(١٥٠).

ومن الجلىّ أن أغلب المفاهيم والمقولات المتقدمة لمدرسة فرانكفورت لم يجر استكمالها بنظرية اقتصادية ملائمة. وما نحتاج إليه فى الوقت الحاضر هو تصحيح هذه الموازنة؛ وإنتاج زون- ريتيل علامة واضحة على طريقة تجاوز «النظرية النقدية للمجتمع». وعلى «سبيل المثال فإن تدهور الاتحاد السوڤييتى لايمكن فهمه فهمًا تامًا إلاّ بالاستعانة بنظرية عن الاغتراب الاقتصادى. وزون- ريتيل لاتخفى عليه المصاعب التى فرضتها على الدولة البلشفية حالة التشوش الكّلىّ للاقتصاد الذى خرّبته الحرب، ولكنه ينتقد البلاشفة على إقرار الوسائل المبكرة للإدارة الاقتصادية. ونظرية التوفيق بين العمل الذهنى واليدوى جرى إهمالها فى الاتحاد السوڤييتى، يقول زون- ريتيل:

> لاشك فى أن ميول المقرطة جعلت نفسها ملحوظة، غير أنه، فى الغرب، لاتهدف هذه الميول على الإطلاق إلى أن تحل محل سلطة مديرى المصنع سلطة العمال الاشتراكية. وعلى العكس من ذلك، فهى مسألة ربط تدريجىّ للعمال بـ[السلطة] الأولى(١٥١).

وبكلمات لوكسمبورج، جعل الشيوعيون الروس من الضرورة «فضيلة». لقد فقدوا الرؤية الماركسية الحقيقية الخاصة «بالبروليتاريا المنظمة بوصفها الطبقة الحاكمة».

وتعنى نظرية زون- ريتيل الاقتصادية أنه يمكنه أن يتخذ موقفًا نقديًا إزاء الاتحاد السوڤييتى، دون أن يتخلى عن العلاقة المتماسكة بالنضال الطبقى. وكما يزعم زون-

ريتيل، بحق، فإن ابتعاد مدرسة فرانكفورت عن روسيا الستالينية نجم عنه، بسبب غياب نظرية اقتصادية، «عجز عن صياغة أيّ مفهوم عن السياسة الشيوعية أو الممارسة العمالية». وبهذا المعنى، فإن مدرسة فرانكفورت «أداروا ظهورهم للممارسة السياسية للنضال الطبقي»(١٥٢). ولايعني هذا إنكار أن مدرسة فرانكفورت أبدت عدداً ضخماً من الملاحظات القاطعة للغاية؛ وعلى سبيل المثال، شدّد هوركهايمر، بعبارات لوكسمبورجية حقيقية، على أنه «في النضال في سبيل المجتمع اللاّطبقيّ، يجب على الجماهير أولاً أن تنظم نفسها، وأن تحوّل نفسها من مجرّد موضوع إلى ذات فاعلة للتاريخ، متخلصة بذلك من طابع كونها جماهير مرة وإلى الأبد»(١٥٣). غير أنه لايجري تقديم أية إشارة فيما يتعلق بالنواحي العملية لهذا النضال؛ وتحل نظرية– للعفوية محلّ صمت مرتبك، أمّا نظرية زون– ريتيل فقد تطورت بصورة مغايرة، إلى نظرية عامة للنضال الطبقي في سبيل السيطرة على المصانع؛ إنها نظرية «ممارسة من شأنها، بدون مثل هذا الوعي النظري، أن تضيع في عبث مجرّد نضالات العمل كاذبة الثورية داخل نطاق إطار رأسمالي»(١٥٤). ونظرية زون– ريتيل فيما يتعلق بالنضال الثوري الحقيقي بعيدة عن أن تكون كاملة؛ وعلى وجه الخصوص فإن إمكانيات قيام بروليتاريا عديمة المهارة بتطوير وعي طبقي كافٍ وهجوم جذري ضدّ رأس المال غير واضحة إطلاقاً. غير أن هذه مسائل لم تقم مدرسةُ فرانكفورت قط، بسبب الافتقار إلى التحليل الاقتصاديّ، حتى بمجردّ الاقتراب منها.

١٤– تدهور "النظرية النقدية للمجتمع" عند هوركهايمر

وافتقاد نظرية اقتصادية في إنتاج مدرسة فرانكفورت يعني، من الناحية الجوهرية، ليس فقط التخلّي عن النضال الطبقي، بل يعني، كذلك، إضفاءً مقصوداً لطابع المثال على القيم التي استمدتها «النظرية النقدية للمجتع» من الأيديولوچية الليبرالية. وقد شدّد هوركهايمر نفسه على أنه عندما يجرى استعمال مفهومي الحرية والمساواة دون «إشارة محدّدة إلى الحاضر التاريخي وإلى الممارسة» فإن هذين المفهومين بالتالي «ينحطان إلى محض مثل عليا»(١٥٥). ومن المؤسف أن هذا الاتهام، الموجّه إلى النظرية الاشتراكية الديمقراطية، يمتد إلى هوركهايمر نفسه. وحتى في الثلاثينات، فقدت «نظريته النقدية للمجتمع» ارتباط النظرية– الممارسة (في بُعده الماديّ). ومع مضيّ الوقت، كانت المثالية المقصودة تتحقق بصورة مطردة.

وكتـاب **جـدل التنوير**، الذى تم تأليفـه بالاشتـراك مع أدورنو، وتم نشـره فى منتصف الأربعـينات، يسجّل مرحلة فى هذا التدهور. ورغم الهجوم الرائع على «صناعة الثقافة» (انظر الفصل الخامس)، يؤدى افتقاد التحليل الاقتصادى إلى أقنمة لكثير من المفاهيم الأساسية. وعلى هذا النحو فإن السبب وراء نكوص التنوير إلى ميثولوجيا قمعية جديدة يمكن العثور عليه «فى التنوير ذاته عندما يصيبه الخوف من الحقيقة بالشلل». ورغم تشديد المؤلّفيْن على أن «التنوير» و«الحقيقة» ينبغى فهمهما ليس كمجرد قيمتين ثقافيتين، بل فى بُعدهما المادى، «الواقعى»، «فى الحياة الفعلية»[156]، فإن هذا البُعد لايجرى أبداً، مع ذلك، وصفه بدقة بأية طريقة وافية. وعلى هذا النحو يجرى استبعاد أية صلة بالممارسة النقدية، ويظل تأكيد أن «التنوير **ينبغى أن يفحص ذاته**، إذا كان من الواجب ألاّ تتم خيانة البشر بصورة كلية»[157]، وصية حزينة بل عاجزة، ولاغرابة فى أن ڤيلمر، الذى يصوّر- بصورة خاطئة- مدرسة فرانكفورت فى بدايتها المبكرة بوصفهم نقاداً أساسيين لماركس (انظر الفصل الثانى)، ينظر إلى **جدل التنوير** على أنه تقدّم إيجابى حققته «النظرية النقدية للمجتمع»[158].

وقد عجزت الحركة الطلابية المناهضة للسلطوية، والتى استمدت جانبًا كبيراً جداً من سلاحها النظرى من «النظرية النقدية للمجتمع»، عن دفع هوركهايمر وأدورنو (اللذين كانا قد عادا إلى أوروبا) إلى إعادة النظر فى إنتاجهما. وعلى العكس من ذلك، قوبلت الحركة الطلابية إمّا بالصمت أو العداء الفعلىّ. وكما يروى كرال، جرى التبرؤ من النضال المنظم على أساس أنه «حركىّ» ويفتقد إلى أىّ تماسك فى المفاهيم[159]. وكان هوركهايمر، فى تقديمه لطبعة جديدة من مقالاته فى **الصحيفة**، مهتماً اهتماماً مسيطراً بإبعاد نفسه عن أىّ تعبير عملىّ عن أفكاره داخل تمرّد الطلبة الألمان:

> إن حماية، وصيانة، وتوسيع- حيثما كان ذلك ممكنا- الحرية المحدودة والهامشية للفرد فى مواجهة التهديد المتعاظم لهذه الحرية، مهمة أكثر إلحاحاً بكثير من النفى المجّرد لها، أو تعريض هذه الحرية للأخطار عن طريق الأعمال التى لا أمل لها فى النجاح[160].

إن هذا لايمثل مجرّد دحض لفكرة «الفاشية الاشتراكية»، بل هو، أساسًا، التخلّى عن كلّ ممارسة نقدية. وبدلاً من اتخاذ «موقف نقدى إزاء الثقافة السائدة»، والذى

طالب به هوركهايمر بوصفه استراتيجية **عملية** فى الثلاثينات، يرتدّ هوركهايمر نفسه الآن إلى قبول إصلاحىّ «بأهون الضررين»، ويترك التحرك التالى لعدوّه الممقوت للغاية.

وقد سجّل هذا بداية الانهيار النظرى الكلىّ لهوركهايمر، وهو انهيار أثبت صحة اتهام كورش ضدّ «هوركهايمر الميتافيزيقى» (انظر ص ١٠٨). وعلى سبيل المثال، انتهى المدير السابق للمعهد إلى دفاع مجرّد عن الرأسمالية الليبرالية.

> يرتبط نموّ الإنسان ارتباطًا وثيقًا بالمنافسة، العنصر الأكثر أهمية فى الاقتصاد الليبرالىّ. كما أن المنافسة فى المجال الاقتصادىّ قامت أيضًا بتعزيز عقل الإنسان.. وقد أبرز ماركس النمّو الشامل للشخصية كغاية تخصّ المستقبل.. غير أن هذا النموّ ذاته كان إلى مدى بعيد نتيجة من نتائج العهد الليبرالى، وهو يتجه، بوصفه كذلك، إلى أن يتلاشى جنبًا إلى جنب مع الليبرالية ذاتها[١٦١].

وبهذه الطريقة، يجرى تبرير الليبرالية بأثر رجعىّ، أمّا الممارسة النقدية التى يمكن أن تحقق النمّو الشامل فى المجتمع اللاطبقىّ فإنها تختفى من الصورة.

وقد دار تصّور هوركهايمر عن «النظرية النقدية للمجتمع»، فى واقع الأمر، دورة كاملة مع حلول وقت وفاته. وفى محاضرته الافتتاحية، وفى مقدمته **للصحيفة** كان هوركهايمر ينظر إلى المجتمع بوصفه خاضعًا للتغيير، وهو تغيير كان لابدّ من التعبير عنه فى «النظرية النقدية للمجتمع»، لكن دون أن تأخذ هذه النظرية على عاتقها القيام بدور تحريضى نشيط فى توجيه هذا التغيير. وقد ذهب التصوّر اللاحق لدور المثقف النقدى إلى أبعد من هذا بكثير، غير أن التحليلات الفعلية فشلت فى تحقيق كامل ارتباط النظرية- الممارسة الذى تقتضيه نظرية **عملية- نقدية**. وفى فترة وهن ذهنه بحكم الشيخوخة، عاد هوركهايمر إلى تصوّره القديم: «كانت للنظرية النقدية دائمًا مهمة مزدوجة: أن تحدّد بدقة ما يجب تغييره، وأن تستبقى لحظات ثقافية بعينها. وبالإضافة إلى ذلك، يجب عليها أن تصف عملية التغيير الذى يخضع له عالمنا»[١٦٢]. وما نسيه هوركهايمر تمامًا هوأن نظرية لاترتبط بالذوات الفعالة للتغيير لايمكنها حتى أن تحدّد نوع «مايجب تغييره» أوّلاً.

١٥- طبع "النظرية النقدية للمجتمع"
بالطابع الراديكالى عند ماركيوز

يرى ماركيوز أن الأحاديث الصحفية الأخيرة لهوركهايمر «تحت مستوى النقد»[١٦٣]. وقسوة هذا الحكم، حتى وإن كان موجّها إلى زميل قديم، مبرّرة تماماً: ففى رأى رجل فى مثل مكانة ماركيوز واستقامته التى لا تنحرف، لم تكن سنوات هوركهايمر الأخيرة خيانة للإنتاج المبكر للمعهد فحسب ، بل كانت، كذلك، خيانة لنفس تلك القيم التى ادّعى هوركهايمر، داخل نطاق إطار نظرى ابتُدع حديثًا، أنه لايزال يؤيدها. ولكن خيانة هوركهايمر لم تكن صدمة كاملة، فرغم كل شىء، كان كورش قد توقعه فى أواخر الثلاثينات. والواقع أن التناقض الماثل فى صميم «النظرية النقدية للمجتمع»، التناقض بين استيعاب القيم الليبرالية وافتقاد مادية ثورية فى هذا الاستيعاب، كان من المحتوم أن يتم حلّه، بطريقة أو بأخرى، إزاء الحركة الطلابية الصاعدة المناهضة للسلطوية. وكان الإضفاء غير النقدى لطابع المطلق من جانب هوركهايمر على الأيديولوجية الليبرالية حلا من حلّىْ التناقض. ومن حسن الحظ أن الحّل الآخر الممكن، تجسيد «النظرية النقدية للمجتمع» وطبعها بالطابع الراديكالى، وجد تعبيره المباشر عند ماركيوز[١٦٤].

وقد اعترف ماركيوز مؤخراً بأنّه كانت له خلافات مع هوركهايمر حتى فى الثلاثينات: وعلى سبيل المثال، شعر ماركيوز أن إنتاج ومطبوعات المعهد كانت «سيكولوجية أكثر مما ينبغى» وأنها كانت تفتقر إلى بُعد اقتصادى وسياسى كاف[١٦٥]. ويمكن إثبات زعم ماركيوز عن طريق فحص إسهاماته الشخصية فى تلك الفترة. وفى **دراسات Studies**، يقوم ماركيوز، خلافاً للمدير، بإعادة تأكيد الفكرة الماركسية حول حرية **داخل نطاق** عملية الإنتاج، وليس فقط خارج نطاقها. ويستشهد ماركيوز بالفقرة ذات الصلة بهذا الموضوع من **رأس المال** (انظر ص١٢١) ويشرح، وللمرة الأولى، أن الحرية يجرى إدراكها هنا بوصفها مهمة من مهمات «تنظيم عملية العمل الاجتماعى»[١٦٦]. ويقترب ماركيوز من أفكار زون - ريتيل عندما يقول عن المجتمع اللاطبقىّ: «ستختفى ملامح هيكل السلطة الذى حتمه المجتمع الطبقى، وعلى وجه الخصوص وظيفة الاستغلال والاستحواذ السياسى على «الإدارة» فى النظام الرأسمالى للسيطرة» [١٦٧]. وفى مقاله «بعض النتائج الاجتماعية للتكنولوجيا الحديثة»، شجب ماركيوز فعلاً التيلورية بوصفها «أوتوقراطية منظمة»[١٦٨]. **وفى**

الماركسية السوفييتية. أوضح أنه فيما يسمى بـ«ديكتاتورية البروليتاريا» في الاتحاد السوفييتي، «تظلّ السيطرة وظيفة متخصّصة ضمن تقسيم العمل وهي بوصفها كذلك احتكار بيروقراطية سياسية، واقتصادية، وعسكرية»[١٦٩].

وقد أدّت هذه البصيرة المادية النافذة مباشرة إلى تضامن ماركيوز مع الممارسة النقدية الصاعدة في الستينات. وخلافًا لابتعاد هوركهايمر بنفسه عن التمرد غير المتماسك في ظاهر الأمر، برّره ماركيوز:

> في مرحلتها الأكثر تقدّمًا، تعمل السيطرة بوصفها إدارة، وفي المجالات مفرطة التطور للاستهلاك واسع النطاق، تصبح الحياة المدارة الحياة الطيبة للجميع، والتي يتحد النقيضان دفاعًا عنها. هذا هو الشكل النقيّ للسيطرة. وبصورة عكسية، يظهر نفيه ليكون الشكل النقيّ للنفي. ويبدو كلّ المحتوى وكأنه اختزل إلى المطالبة المجرّدة الوحيدة بإنهاء السيطرة - الضرورة الثورية الحقيقية الوحيدة[١٧٠].

غير أن ماركيوز أكثر من مجرّد حليف: إنه ناقد لايلين، وإن كان أخويًا. وهو يصف النفي الكامل بأنه مطالبة «مجرّدة»، ويشدّد على «شكله العاجز سياسيًا»[١٧١]. وانسجامًا مع تشديده على جبهة الإنتاج، يؤكد ماركيوز أنه: «لايزال التحويل الجذريّ لنظام اجتماعيّ يتوقف على الطبقة التي تشكّل القاعدة البشرية لعملية الإنتاج. وفي البلدان الرأسمالية المتقدمة، فإن هذه الطبقة هي الطبقة العاملة الصناعية»[١٧٢]. وعلى عكس الاعتقاد الشائع، فإن ماركيوز لم يتحوّل **قط** عن هذا الموقف الأساسيّ.

غير أن هذا لم يستبعد إجراء مناقشة جادة للمغزى النقدي للاضطراب الطلابيّ. وخلافًا لزملائه السابقين، دافع ماركيوز عن التسييس «العرضي» فيما يبدو للجامعة من جانب «راديكاليين مثيرين للفوضى» بوصفه التعبير المشروع عن الدينامية الداخلية للتعليم: «ترجمة المعرفة إلى واقع، والقيم الإنسانية إلى شروط إنسانية للحياة». والوعي الراديكالي يمكنه في الواقع أن ينشأ داخل مؤسسات المجتمع الخاصة بالتعليم ويشدّد ماركيوز، مثل كرال، على أن هذا المجال يجب الدفاع عنه ضدّ الإضفاء الكامل للطابع الذرائعي: «النضال في سبيل تعليم حرّ ونقديّ يصبح جزءًا حيويًا في النضال الأوسع في سبيل التغيير»[١٧٣].

غير أن ماركيوز، رغم حديثه عن كون طبع البروليتاريا بالطابع الراديكالى معتمداً على «عناصر مساعدة خارج صفوفها»(١٧٤)، لايقرّ بأىّ تصور لينينىّ عن طليعة من المثقفين. ومنذ وقت مبكر يعود إلى **الماركسية السوفييتية**، كتب ماركيوز عن لينين:

إن نضاله ضدّ «الاقتصادية» ومذهب النشاط الجماهيرى العفوى، ورأيه القائل إن الوعى الطبقى ينبغى تقديمه إلى البروليتاريا «من الخارج» يستبقان التحويل الفعلى اللاحق للبروليتاريا من ذات إلى موضوع للعملية الثورية(١٧٥).

وبالتالى فإن أحدث تصوّر لماركيوز عن التنظيم الثورى يستبعد بعناية أية فكرة عن قيام الطلبة والمثقفين «بأخذ الحقيقة إلى العمال». وعلى العكس من ذلك فإن المجموعتين، العمال والمثقفون، يجب «أن تعمل كل منهما **انطلاقًا من قاعدتها الخاصة** وفى إطار وعيها ومظالمها وغاياتها الخاصة بها». ويستطيع الطلبة والمثقفون، وهم مجبرون فى الواقع على هذا، أن يمدوا العمال بالمواد التحريضية الملائمة لنضالاتهم المعنية، غير أنه ليس وارداً أن يقوم المثقفون **بقيادة** هذه النضالات. وكما يقرّ ماركيوز ذاته، فإن هذا «مختلف جداً» عن «نمو الوعى الطبقى من الخارج»(١٧٦).

وعلى سبيل المثال، هناك «إمكانية» لأن يتلاقى من جديد «الوعى الأكثر تقدمًا للبشرية» و«قوتها الأكثر استغلالاً»؛ وهى «ليست سوى إمكانية»(١٧٧). غير أن هذا ليس نظرية العفوية كما تضمنها الاهتمام السلبى لدى هوركهايمر «بالحقيقة» الخالصة. فعلى العكس من ذلك، ترتبط عفوية ماركيوز بحركة الشيوعية المجالسية المناهضة للينينية. والأمر الذى له مغزاه أن كتاب پاول ماتيك **نقد ماركيوز** (١٧٨) ليس، فى جوهره، دحضًا كليًا وينتقد ماتيك، السبارتاكى السابق، والعضو السابق فى حزب العمال الشيوعى فى ألمانيا **KAPD**، ماركيوز على افتقاره إلى التحليل الدقيق للاقتصاد العالمى، غير أن ماتيك، بدوره، ينظر إلى الثورة باعتبارها «إمكانية»، وليس باعتبارها إمكانية قائمة دومًا يمكن أن تحققها طليعة لينينية: «إن الاستعداد لاتخاذ خطوات ثورية لايحتم سلوكًا معارضًا متماسكًا سابقًا على الإجراء المستقل الأوّل؛ ويمكن لطبقة عاملة لامبالية فى ظروف بعينها أن تصبح طبقة عاملة يقظة فى ظروف مختلفة»(١٧٩). وبالتالى فإن المنظّر الثورى ينتظر تبلور مثل تلك الظروف. وكما كشف ماركيوز مؤخراً فقد اعترف كوارث حقيقى لروزالوكسمبورج ليس بالشيوعية اليمينية بل بالشيوعية اليسارية(١٨٠). ومن هنا يناقش آخر أعمال ماركيوز إمكانية عودة

السوفييتات «تنظيمات تقرير المصير، الحكم الذاتى (أو بالأحرى الإعداد للحكم الذاتى)»، إلى الظهور. ورغم أنه يضيف أن نظرية واستراتيجية كهاتين لاينبغى أن تستسلما لأىّ تقديس «فتيشية» «للأسفل»[١٨١]، فإن ماركيوز لايتصوّر طليعة من المثقفين تقوم بقيادة السوفييتات حسب التقاليد اللينينية.

ولم يُنتج النشاط النظرى راديكالىّ الطابع لماركيوز أية استراتيجية ثورية «نهائية»، حيث أن نظريته استجابة جدلية لممارسة جديدة صاعدة، وهى ممارسة لاتزال فى مراحلها المبكرة ولم تنشىء هى ذاتها بعدُ سلاحًا نظريًا أو عمليًا حاسمًا. وهكذا فإن إنتاج ماركيوز منذ منتصف الستينات محاولة لإحياء وتجذير وتجاوز المغزى الثورى «للنظرية النقدية للمجتمع»، مع ربطها، بتضامن نقدى، بالحركة العملية البازغة. وبهذا المعنى فإن ماركيوز يمثل «تجاوز» إنتاج مدرسة فرانكفورت فى فترة **الصحيفة**.

١٦- "النظرية النقدية للمجتمع" وتحليل التطويع

بعد أن تتبعنا تطوّرين متباعدين ضمن مدرسة فرانكفورت، وبعد أن أثبتنا دور ماركيوز بوصفه «التجاوز» الحىّ «للنظرية النقدية للمجتمع»، يظل باقيا أن نبحث مغزى المؤلفات النظرية فى فترة **الصحيفة**. فلماذا جرى تبنى هذه المؤلفات وإعادة طبعها وتوزيعها بمثل تلك الجدّية من جانب الحركة الطلابية المناهضة للسلطوية؟ وقد تم فعلاً تقديم الإجابة، جزئيًا، من جانب كرال: ساعدت مدرسة فرانكفورت الطلبة والمثقفين فى إدراك المغزى النقدى، للمثالية والجدل الألمانيين بوجه عام. غير أن «النظرية النقدية للمجتمع» ركّزت أيضًا على مشكلة التطويع؛ ويقرر كرال أن:

> النظرية النقدية زوّدت حركة سياسية للمثقفين، وهى حركة كانت امتداداً لطبقة برچوازية سابقة، بمفاهيم التحّرر. وقد أوضحت النظرية النقدية كيف أن الفرد البرچوازى وأيديولوچية السيطرة-الحرة للسوق الليبرالى قد فُقدا بصورة نهائية. كذلك أوضحت النظرية النقدية كيف أن هذا المجتمع بمجمله يُنشىء ميلاً نحو مجتمع طبقى تكنولوچى يهبط بالأفراد إلى مستوى نماذج ردود أفعال الكلاب الباڤلوڤية، مجرّداً هؤلاء الأفراد من كلّ تلك العوامل النقدية المرتبطة بالأنا، تلك العوامل التى كانت الأسرة البرچوازية لاتزال تتسامح إزاءها، رغم أنه ينبغى أن نعترف، فى نفس الوقت،

بأن مالاحظه هوركهايمر في المجتمع الليبرالىّ بصورة تبريرية، لايصدق فى الواقع إلاّ على أُسَر البرجوازية[١٨٢].

وكرال لايعنى، «بمفاهيم التحرّر»، أن مدرسة فرانكفورت قد صاغت رؤية عملية للنضال الأيديولوچى؛ فما يعنيه هو أن الأفكار العامة، المتضمَّنة فيما يُعَدّ إلى حدّ كبير نقداً للتطويع، لها مغزى نقدى، **وعملىّ كإمكانية كامنة**. وفى نفس الوقت، يعنى الافتقار إلى الخصوصية الاقتصادية والاجتماعية- السياسية فى «النظرية النقدية للمجتمع» تشويها لهذه الأفكار.

وفى عام ١٩٦٥، كتب هوركهايمر الكلمات التالية رابطًا مقالاته فى **الصحيفة** بموقفه الحالى: «الإيمان الذى كان لدىّ، فى تلك الفترة، على أساس تحليل معيَّن للمجتمع، بالنشاط التقدّمى، ينقلب الآن إلى خوف من الشرّ الجديد، إلى خوف من الإدارة الشمولية»[١٨٣]. غير أنه، حتى فى الثلاثينات، كان الإيمان بالممارسة يتسم بإدراك، حادّ للغاية، بالآلية العصرية للتطويع. وقد قال «المانيفستو» (البيان) أن المنظّر النقدى لايمكنه أن يعتمد على دعم أية مجموعة اجتماعية، حيث أن أىّ وكلّ مجموعة كهذه يمكن «فى ظل الظروف الحاضرة أن تُصبح مقيّدة وفاسدة من الناحية الأيديولوچية، مهما يكن مدى دفع مركزها الاجتماعى لها فى اتجاه الحقيقة»[١٨٤]. وهكذا، فحتى فى فترة **الصحيفة**، كان الاهتمام يتعلّق إلى حدّ كبير بإجراء تحليل للتطويع. غير أنه بالإضافة إلى ذلك، لم يكن أى «إيمان» بالممارسة داعب هوركهايمر يرتكز على أى «تحليل للمجتمع» واف بالغرض. والواقع أن الافتقار إلى نظرية اقتصادية وسياسية حوّل أىّ تفاؤل إلى اهتمام مجرّد، ذاتىّ بكل معنى الكلمة .

وبعد أن عرضنا بإيجاز، فى الفصل الثانى، الإسهامات المنهجية «للنظرية النقدية للمجتمع»، وبعد أن أبرزنا، فى هذا الفصل، الانقطاع الجوهرىّ فى ارتباط النظرية- الممارسة، يبقى أن نفحص بالتفصيل تحليل مدرسة فرانكفورت للتطويع. غير أن المنظور ما بعد النقدى يتطلب نهجًا صارماً فى هذا الفحص: فالمقولات النقدية يجب استخدامها بطريقة تساعد على وصف التشويهات النظرية، وربط التناقضات الماثلة فى صميم الآلية التطويعية باحتياجات وإمكانات وغايات الممارسة النقدية. ولايتمثل هدفنا فى هدم بل فى تسويغ إنتاج مدرسة فرانكفورت فى الفترة المعنية (١٩٣٠-١٩٤٢).

[٤]

علم النفس المادى التاريخى

البُعد النفسى للتطويع والتمرد

تحليل التطويع، الذى كان فى جانبه الأكبر تطويعًا ينتمى إلى البنية الفوقية، بدأ بوصفه مشروعًا سيكولوچيًا. وقد تم إعلان هذا فى محاضرة هوركهايمر الافتتاحية، وكذلك فى مقدمته الافتتاحية للعدد الأول من **الصحيفة Zeitschrift**. وقد تمثلت إحدى المسائل الرئيسية التى أوجزها المدير فى تلك الخاصة «بحلقات الوصل النفسية» بين الأساس الاقتصادىّ والتعبير المنتمى إلى البنية الفوقية والمتمثل فى الأيديولوچية. وقد واصل مقال بقلم هوركهايمر فى العدد الأول من **الصحيفة** شرح الطابع الإشكالىّ لهذه المسألة قائلاً:

> طالما لم تدرك النظرية كيف يجرى تحويل التغيّرات الهيكلية فى الحياة الاقتصادية، عبر التكوين النفسى لمختلف المجموعات الاقتصادية فى لحظة بعينها فى الزمان، إلى تغيّرات فى التعبير عن حياتها بمجملها، فإن نظرية توقف إحداها على الأخرى تنطوى عندئذ على عنصر عقائدى يحصر القيمة الافتراضية لهذه النظرية -بصورة جدّية- فى تفسير الحاضر.[١]

وهكذا فإن مسألة علم نفس مادى تاريخى ليست مجرّد حاجة أكاديمية، بل هى حاجة حاسمة «للنظرية النقدية للمجتمع» فى مواجهة التاريخ الحديث (صعود الرأسمالية الاحتكارية والفاشية).

وقد أشارت محاضرة هوركهايمر الافتتاحية إلى الحاجة إلى دراسة منهجية للكتابات العلمية ذات الصلة بهذا الموضوع[٢]. ومن هنا، أخذت **الصحيفة** على عاتقها، خلافًا **للأرشيف**، أن تفحص كتابات فرويد ويونج وعلماء نفس آخرين. غير أنه قبل تحليل إنتاج مدرسة فرانكفورت فى هذا المجال، من الضرورى أن نحدّد السؤال الجوهرىّ الذى ينبغى الإجابة عنه فى هذا التحليل: **أى، هل يوجد أىّ** مكوّن سيكولوچى

ينسجم مع المادية التاريخية؟ وهذا يطرح مشكلة «الماركسية الأرثوذكسية» وهي ليست مشكلة يمكن حلها بسهولة، وعلى سبيل المثال، شدّد لوكاش في عام ١٩٢٣ على أن «الأرثوذكسية تشير على وجه الحصر إلى **المنهج**» وكانت «الأرثوذكسية» الماركسية تتمثل في اعتقاد أن المادية الجدلية هي « الطريق إلى الحقيقة»، وأن «مناهجها لايمكن تطويرها وتوسيعها وتعميقها إلا بما يتفق مع الأسس التي أرساها مؤسّسوها» في حين أن «كل محاولات تجاوزها أو «تحسينها» قد أدت ولابد أن تؤدي إلى التبسيط المخلّ والتفاهة والانتقائية» (٣)

ورغم إقرار إنجلس (انظر الفصل الأول) أنه هو وماركس، في نظريتهما عن الأيديولوچية، قد «شددا على المحتوى وأهملا الشكل، أي الطرق والوسائل التي نشأت بواسطتها هذه المفاهيم»، يتمثل الإجماع العام في صفوف «الماركسيين الأرثوذكس» (والذين هم عادة «ماركسيون- لينينيون أرثوذكس» في أن علم النفس لايمكنه أن يقوم بتعميق المادية التاريخية؛ فعلم النفس ليس مُدرجًا في الأسس التي أرساها مؤسسو المادية التاريخية، ولابدّ أن يقود بالتالي إلى «الانتقائية» ويعتقد ڤالتريوبكه **Walter Jopke**، على سبيل المثال، أنه حتى حيثما تستخدم مدرسة فرانكفورت فعلاً المفاهيم الأساسية للماركسية، فإن هذه المفاهيم يجرى تجريدها من مغزاها الحقيقي ويحل محلها «مزيج انتقائي من المقولات الهيجلية والماركسية والفرويدية»(٤). ويتحدث روبرت شتايجرڤالد **Robert Steigerwald** عن «مراجعة بيولوچية» غرائزية- بنيويّة، للمادية التاريخية»(٥)، ويقرّر جيرت مايكسنر **Gert Meixner** أن «محاولة نقل علم النفس إلى المجتمع الإنساني محكوم عليها بالفشل منذ البداية»(٦) إن أيّ توفيق بين ماركس وفرويد انتقائي **بالضرورة** وفقًا «للأرثوذكسية» الماركسية على الأقل.

ورغم أننا سبق أن قرّرنا أن المقولات الاقتصادية «للنظرية النقدية للمجتمع» لم يجر دمجها في كلّ مفاهيمي متماسك، وأن هذه الفجوة خلقت إضفاءً متحيزا للطابع المثالي وأقنمة في فترة **الصحيفة**. فقد قررنا أيضا أن إنتاج مدرسة فرانكفورت حول التطويع قدم بالفعل إسهاما كبيراً في إعداد السلاح النظري للحركة الطلابية المناهضة للسلطوية.. وما يقتضيه الأمر بالتالي هو الاستيعاب الدقيق للتحليلات المطردة التي قام بها المعهد، بطريقة تمكننا من تقرير ما إذا كانت انتقائية «النظرية النقدية للمجتمع» لاتعود في الواقع إلى **محاولة** التوفيق بين التحليل النفسي والمادية التاريخية، بل إلى الفشل في **دمج** الأوّل دون تقويض الأخيرة.

١- فروم ومغزى سيكولوچية الأعماق

إن علم النفس الوحيد الوافى بالغرض والذى يمكن أن تكون له قيمة بالنسبة «للنظرية النقدية للمجتمع»، كان فى رأى مدرسة فرانكفورت، هو علم نفس فرويد[٧]. وكان عضو فريق هوركهايمر الذى تم اختياره للقيام باقتراح وتحقيق مهمة دمج إنتاج فرويد فى «النظرية النقدية للمجتمع» هو فروم. وكان أوّل عرض رئيسىّ قام به فروم حول هذه المشكلة هو كتابه **تطور عقيدة المسيح**[٨]. وقد قامت دراسة فروم، التى كُتبت قبل انضمامه إلى المعهد، بعرض كلّ من التضمينات المادية التاريخية، وكذلك التشويهات اللاتاريخية، للفرويدية. وقد عرض بوركيناو هذا التحليل وأثنى عليه فى **الصحيفة** بوصفه «أولى محاولة لتوضيح التأليف المنهجى بين التحليل النفسى الماركسىّ والفرويدىّ، على أساس مثال محدّد»[٩]. وقد انضم فروم في وقت لاحق إلى فريق هوركهايمر، آخذًا على عاتقه مهمة تقديم عرض شامل، وتطبيق محدّد لهذا التأليف.

وحمل أوّل مقال برنامجىّ لفروم العنوان الجلىّ «منهج ووظيفة علم نفس اجتماعى تحليلى»[١٠]. ولم يحجم المقال عن الاستشهاد بالإقرار ذى الصلة بهذا الموضوع من جانب إنجلس بوجود فجوة فى المادية التاريخية[١١]. وشرع فروم بالتالى فى توضيح كيف أن محاولات ملء هذه الفجوة قد أنتجت، بسبب الجهل المطبق فيما يتعلق بآليات النفس، «علم نفس مثاليًا بكل معنى الكلمة»، مهرّبة «مبدأ أخلاقيًا فطريًا» متنكرًا[١٢]. ولهذا، فإن المكوّن التحليلى النفسى لم يكن **منسجمًا** فحسب مع الماركسية، بل كان **ضروريًا** لها، إذا كان من الواجب إحباط الإضافات المثالية إلى التحليلات العينية.

وقد اعتقد فروم أن علم النفس المقبول إلى حدّ بعيد كان قد تطور على يد فرويد: كان التحليل النفسى علمًا ماديًا وتاريخيًا واجتماعيًا[١٣]. وكانت نظرية الدوافع منسجمة مع الماركسية، كما حاول فروم أن يثبت، حيث أن «تكوين -الدوافع» يتجلى فقط فى تفاعل جدلىّ مع «تجارب الحياة» النوعية من الناحية الاجتماعية - التاريخية[١٤]. وقد أشار ماركس، فى كتاباته المبكرة، إلى «دوافع» و«غرائز» **(Triebe)** الإنسان[١٥]، وسلّم فى **رأس المال** بالطابع الأولى لدوافع بعينها، مشيراً إلى «الطبيعة الإنسانية بوجه عام» والطبيعة الإنسانية كما جرى تعديلها فى كل عهد تاريخى» [١٦]. وفي رأى ماركس، فإن إشباع الحاجات الأساسية «يؤدى إلى حاجات جديدة»[١٧]، مُنتجًا فى الوقت ذاته «موضوع الاستهلاك، وطريقة الاستهلاك، ودافع الاستهلاك» [١٨]، وهكذا ينتج الإنسان نفسه عن طريق إشباع حاجاته، خالقا أشكالاً جديدة من هذه الحاجات، وخالقًا حاجات جديدة.

وفى رأى ماركس فإن الإنتاج يشتمل أيضًا على الإنتاج العقلى؛ وهذا، بدوره، يشتمل على مشكلة الأيديولوچية، التى تشكل اهتمامًا حاسمًا من اهتمامات مدرسة فرانكفورت. وقد استبعد ماركس، كما ينبغى أن نتذكّر، أية حتمية اقتصادية فجة:

> الناس هم منتجو تصوراتهم، وأفكارهم، إلخ... والوعى لا يمكن أبداً أن يكون شيئاً آخر إلاّ الوجود الواعى، ووجود الناس هو عملية حياتهم الفعلية. وإذا كان الناس وظروفهم يبدون فى كل أيديولوچية وقد انقلبوا رأساً على عقب وكأنهم داخل الحجرة المظلمة **camera obscura**، فإن هذه الظاهرة تنشأ عن عملية حياتهم التاريخية تماماً كما تفعل الأشياء فوق شبكية العين **retina** عن عملية حياتها الفيزيائية[١٩].

غير أن هذه العملية، التى يلحق بالعالم الاجتماعى المغترب عن طريقها المزيد من التشويه بالتالى فى شكل مغترب للنشاط العقلى، هى عملية يمكن أن نبرهن على وجودها، دون أن يكون بوسعنا تفسيرها، ما لم يتم التماس العون من التحليل النفسى. هذه هى النقطة المحدّدة التى تعتزم مدرسة فرانكفورت أن تقدّم عندها إسهاماً أصيلاً فى التحليل المادى التاريخى للتطويع الأيديولوچى.

ويلحّ فروم على أن علم النفس الفرويدى والمادية الماركسية يتفقان فى النظر إلى الوعى ليس بوصفه المحرّك الأساسى للتاريخ، بل بوصفه انعكاس «قوى أخرى، مختفية»(٢٠). وبالنسبة لماركس، كانت هذه القوى تتمثل على وجه التحديد فى غرائز الإنسان وحاجاته وطاقاته الإنتاجية؛ وقد أصبحت "مختفية" لأن هذه القوى الإنسانية قد ارتدت، داخل نطاق المجتمع الطبقى، مظهراً مشيّأاً، ومغترباً. وقد انقلبت قوى الإنسان المبدعة الخاصة به إلى قوة غريبة سيطرت عليه. ويحاول فروم أن يكشف الأثر النفسى لهذا الاغتراب؛ والعامل الأساسىّ هو خصوصية الدافع الجنسى. وفى حين أن الجوع، رغم أنه قابل للتعديل، ليس قابلاً للتعديل بحيث يكون قابلاً للإشباع بأىّ شئ فيما عدا الطعام، فإن الدافع الجنسى قابل للتعديل الأقصى: يمكن تأجيله، كبته، التسامى به، تحويله: «لا يمكن إشباع جوع الانسان إلاّ بالطعام؛ أمّا رغبته فى أن يكون محبوباً فمن الممكن إشباعها، على أىّ حال، عن طريق التخيّلات حول إله طيب محبّ...»[٢١]. وتميّز تقلّبات الدافع الجنسى هذه الغريزة بكونها قابلة لأشدّ «التكييفات مع الإمكانات الفعلية القائمة للإشباع"[٢٢]. فهى تملك إذن فى واقع الأمر وظيفة تكييفية، وحتى تبريرية؛ وهذه الوظيفة هى، فى نظر فروم، مفتاح فهم

الأيديولوجية: "يستطيع التحليل النفسى أن يبيّن أن أيديولوجيات الإنسان هى نواتج بعض الرغبات، والدوافع الغريزية، والاهتمامات، والحاجات، والتى تجد هى ذاتها، إلى حدّ كبير، تعبيرها بصورة لا شعورية كتبريرات عقلية، أىْ، كأيديولوجيات"(٢٣).

٢- فرويد فى مواجهة يونج

فى **الدراسات** أوضح فروم أن عالم النفس الوحيد الذى كان يمكن "للنظرية النقدية للمجتمع" أن ترتبط به هو فرويد، أولاً، لأن مقولات فرويد السيكولوجية كانت، بسبب "طابعها الدينامىّ"، "المقولات الوحيدة التى تنطوى على أىّ قيمة"، وثانيا، لأن فرويد كان قد طبّق هذه المقولات على مشكلة السلطة (وهى اهتمام رئيسى من اهتمامات المعهد)، مبْدعاً "كثيراً من الحدوس النافذة الهامة والمثمرة"(٢٤). وقد مرّ إنتاج فرويد بعديد من المراحل المتميزة تماماً، بطبيعة الحال، غير أن فترة ما بعد عام ١٩٢٠ من الإنتاج النظرىّ لفرويد هى التى ترتدى أساساً المغزى الأكبر بالنسبة لمدرسة فرانكفورت. وهذه الفترة من فترات إنتاج فرويد هى التى استمدّ منها فريق هوركهايمر الجانب الأكبر من أفكارهم ومن استشهاداتهم المباشرة. ذلك أن عام ١٩٢٠ كان نقطة تحوّل رئيسية فى إنتاج فرويد، فقد أدخل أطروحة دافع الموت المثيرة للجدل، والتى مهدّت الطريق بدورها أمام مفهوم الأنا الأعلى. وكان هذا الأخير هو الذى قدّم، فى نظر مدرسة فرانكفورت، مفتاح فهم مشكلة الأيديولوجية.

أمّا الموقف من يونج فقد كان، خلافاً لذلك، سلبياً بصورة كلّية. وقد رفض ليو لوفنتال، منذ وقت مبكر هو عام ١٩٣٢، كامل المنظور اليونجى، وعلى وجه الخصوص ميله إلى النظريات الأسطورية عن العرق(٢٥). وهذا التقييم فى **الصحيفة** ردّده ماركيوز فى سنوات لاحقة: كان يونج مثالاً "للجناح اليمينى" فى "المراجعة الفرويدية الجديدة"(٢٦). والأمر الذى له دلالاته أن يونج، فى إدراته لظهره لفرويد، انتقد هذا الأخير على وجه التحديد بسبب تلك السمات التى نظر إليها فروم على أنها المكوّن المادى التاريخى فى التحليل النفسىّ. وفى حين سلّم فرويد، شأنه فى ذلك شأن ماركس، بأن حاجات الإنسان الأوّلية ذاتها جرى تعديلها تاريخيا، شدّد يونج على لاتاريخية كل من الدوافع والوعى: "انطلاقا من اللاشعور تنبثق تأثيرات حاسمة تؤمّن فى استقلال عن التراث، لدى كل فرد بمفرده تشابهاً بل تماثلاً فى الخبرة، وكذلك فى الطريقة التى يجرى بها تصويرها خيالياً"(٢٧). وهذا لايدحض فقط التفاعل الجدلىّ

للإنسان مع محيطه الاجتماعى التاريخى ("اختزال كلّى للأسباب"، وفقاً ليونج)-[٢٨]، بل يؤدىّ أيضاً، بالاشتراك مع "النماذج الأصلية" **archetypes**، إلى تشويه مثالى لمنشأ الأديان، التى يقول يونج أنها "تشتمل على معرفة مكشوفة كانت فى الأصل مختفية"، والآن "تنطلق أسرار الروح فى صور مجيدة"[٢٩].

أمّا فى نظر فرويد فقد كان الدين "وهماً" خلقته الثقافة، "عُصاباً عاماً"، "رغبة"، "خداعاً"، "خداعا جمعيا"[٣٠]. وكان هذا، بطبيعة الحال، موقف مدرسة فرانكفورت. وقد كتب أدورنو، على سبيل المثال، مايلى، حول استخدام ڤاجنر للأسطورة:

> من جهة، يهدف مفهومه الميثولوچى إلى الإنارة الواعية للسيكولوچيا الفردية وينظر إلى الفرد المستقلّ فى ظاهر الأمر من زاوية اعتماده على المجموع. ومن جهة أخرى، فإن الأساطير ذاتها تعزّز النكوص إلى ماهو بدائى ومزعوم الثبات. وتعارض فرويد ويونج ماثل فى واقع الأمر فى إنتاج ڤاجنر[٣١].

وفى نظر ماركيوز، لم يكن علم نفس يونج يمثّل حتى ميثولوچيا، بل "ميثولوچيا كاذبة ظلامية"[٣٢]. ولم يكن المطلوب هو إجراء تنقيح لمادية تاريخية مقصودة عند فرويد، بل تحقيق هذه المادية التاريخية.

٣- نقاط القوة ونقاط الضعف فى التحليل النفسى عند فرويد

تمثل إنجاز فرويد الجوهرى فى تطوير جهاز منهجىّ ومقولىّ، نقدىّ، يلقى الضوء على تفاعل التجربة والاستجابة و"الطبيعة الإنسانية". وهذا هو حكم فروم فيما يتعلق بعلم النفس التحليلى: "إنه يحدّد موقع الجهاز الغريزى للإنسان بين العوامل الطبيعية التى تعدّل العملية الاجتماعية، رغم أن هناك حدوداً لهذه القابلية للتعديل... وتظل النفس البشرية دائماً نفساً قامت العملية الاجتماعية بتعديلها"[٣٣]. ومن المؤسف أن فرويد ذاته لم يكن مادياً تاريخيا متماسكاً. وعلى العكس من ذلك فإن تحليلاته القاطعة للأسرة كثيراً مّا يجرى استكمالها بإضفاء ذى أثر رجعىّ لطابع المطلق على الأبنية النفسية للمجتمع الحديث.

ونضرب مثالاً على هذا بأطروحة فرويد عن قتل "الأب البدائى". ويسرد مايكسنر هذه الأطروحة، وإن بطريقة غير دقيقة بعض الشئ[٣٤]، لكى يكشف اللاّتاريخية السخيفة للنظرية الفرويدية ولكى يثبت بالتالى تأكيده الخاص بأن التحليل النفسى لا يمكن أن

ينسجم مع التحليل الماركسى للمجتمع. والواقع أن هذه الحكاية المحددّة مثال على كل ما هو ردئ فى فرويد. ورغم أنه حاول أن يبرر ويقيّد الأطروحة عن طريق وصفها بأنها "فرضية"، و "مجرّد حكاية" تسعى إلى "إنارة ظلام عصور ماقبل التاريخ"[٣٥]، يظلّ الواقع هو أن أسطورة قتل الأب البدائى تفتقر على وجه التحديد إلى التفاصيل التاريخية.

وفى أفضل الأحوال، يمكن لهذا الحكاية أن تلقى الضوء على آليّات (ميكانيزمات) الشعور بالذنب داخل نطاق المجتمع المعاصر. غير أن تحليل فرويد للإنسان المعاصر (أو بالأحرى أبناء الطبقة الوسطى) يقدّمه فرويد نفسه، لسوء الحظ، بوصفه تصويراً "للإنسان". وبالتالى فلا مجال للتمييز الواعى بين المجتمع الطبقى والمجتمع اللاّطبقى، إذا لم نتحدث عن التمييز بين الطبقات ذاتها. ويصبح الاغتراب كما هو الحال مع هيجل، جانباً متمّما للحياة المادية: وبالتالى "لاتعمل الغالبية الساحقة من الناس إلاّ تحت ضغط الضرورة"، وهذا برهان فى نظر فرويد على "نفور طبيعى من جانب الإنسان من العمل"[٣٦]. غير أن الماديّ التاريخيّ لا يملك أن يرفض مثل هذه النظرة على الفور، وعلى العكس من ذلك، يمكنه، عن طريق تقييدها، أن يحوّلها إلى اتهام صحيح. قال ماركس، عن نظرة آدم سميث إلى العمل كتضحية:"إنه على حق، بالطبع، فى أن العمل، فى أشكاله التاريخية مثل ‹العمل العبوديّ› و ‹العمل القنيّ› و ‹العمل المأجور›، يبدو دائما بوصفه كريهاً، يبدو دائما بوصفه **عملاً إجبارياً خارجياً**: ولا-عمل، على النقيض، شأنه شأن ‹الحرية، والسعادة›»[٣٧]. وهذا هو ذات المنظور الذى ينادى به هوركها يمر فى مقاله عن الأنثروبولوچيا الفلسفية[٣٨]. وهو منهج طبقته مدرسة فرانكفورت، إلى حدّ كبير، على علم نفس فرويد.

غير أنه إذا أمكن التغلّب على الاتجاهات اللاّتاريخية التى أوجزناها أعلاه، يبقى مكوّن رئيسى من مكونات ميتاسيكولوچيا(*) فرويد لم تقم مدرسة فرنكفورت بحسمه: أعنى ما يسمى بـ"دافع الموت". ومن المفارقات أن هذا الأخير قد أدّى إلى ظهور بعض حدوس فرويد الاجتماعية الأكثر نقدية، بما فى ذلك فعالية الأنا الأعلى، غير أن الأطروحة الكلّية الخاصة "بغريزة الموت" بالمعنى المفهوم من قوة نفسية أولّية ثابتة،

(*) يُقصد بـ "الميتاسيكولوچيا" (أى ما بعد علم النفس)، فى التحليل النفسى دراسة خصائص اللاّشعور، أو بعبارة أخرى "سيكولوچية الأعماق" التى تهدف إلى دراسة العمليات النفسية من نواح ثلاث: الأولى دراسة القوى الدافعة والغريزية التى تنطوى عليها النفس وهذ هى الناحية الديناميكية؛ والثانية دراستها من حيث المكان.... وهذه هى الدراسة المكانية أو الطبوغرافية؛ والثالثة هى دراستها من حيث الوظيفة.... وهذه هى الناحية الكمية أو الاقتصادية. (الدكتور إسحق رمزى، **ما فوق مبدأ اللذة**، لفرويد، دار المعارف، هامش ص٢٣).

تكشف عن طابع لاتاريخي جوهرياً وغير نقدى اجتماعيا. وقد رفضت مدرسة فرانكفورت فى فترة **الصحيفة** هذه الأطروحة الفرويدية المحدّدة، ولكنهم لم يقوموا قط بحلّ الإشكالية التى دفعت فرويد إليها. وهم يتبنون، باعتبارها مفاهيم فرويد الأكثر تعبيراً، تلك المفاهيم المستمدة على وجه التحديد من نظرية دافع الموت. وتخفق مدرسة فرانكفورت فى إعادة بناء هذه المفاهيم، وتخفق فى تحريرها من الأطروحة الميتاسيكولوچية التى نشأت هذه المفاهيم، بصورة مؤسفة، عنها. وبالتالى فإن تناقضات نظرية فرويد تجرى إعادة إنتاجها، فى هذه الحالة الحاسمة، فى تبنى مدرسة فرانكفورت النقدى من نواح أخرى. ولما كانت هذه هى الحال فإن مسألة دمج ماركس وفرويد لا يمكن حلّها إلاّ عن طريق تناول نظرية دافع الموت، وكشف سرّ تناقضاتها، وحلّ هذه التناقضات.

٤- مأزق نظرية دافع الموت

ورفض مدرسة فرانكفورت، فى شخص فروم، لنظرية دافع الموت لا يكف عن التسليم بأن حجة فرويد لإثبات هذه الأطروحة «ذات مغزى»[٣٩]. وانطلاقاً من مشكلة "قهر التكرار"، انتهى فرويد إلى استنتاج مفاده أن الكائن الإنسانىّ هو أساساً محافظ، بل يتصف بالارتداد؛ وغاية الدوافع هى "حالة **قديمة** للأمور، حالة أوّلية انفصل عنها الكائن الحىّ فى وقت من الأوقات ويجاهد للعودة إليها من خلال الطرق غير المباشرة التى يسير عليها نموّه»[٤٠]. وفى وجه نفس بشرية تبدو سلبية أكثر منها فعّالة، متقهقرة أكثر منها منطلقة إلى الأمام، انتهى فرويد إلى أن الكائن الإنسانىّ يتوق إلى الموت، والسكينة.

ولكن من المفارقات أن "قهر التكرار" ينطوى على المغزى المناقض بالنسبة لدافع الجنس، الذى أصبح الآن، تحت الاسم النبيل إيروس **Eros**، "غرائز الحياة الحقيقية"[٤١]، موحّداً المواد العضوية فى وحدات متزايدة الاتساع، وأصبح بالتالى تقدمياً من الناحية الاجتماعية. وعلى هذا النحو، فإن الثنائية القديمة للجنس والمحافظة على الذات حلت محلّها ثنائية دافع الموت وإيروس. وفروم يرفض هذا، معلناً، بالنيابة عن المعهد، أن الموقف الإجمالىّ لفرويد والمتمثل فى «تكيّف عمليات الحياة والضرورات» يتضمن أن «الغرائز بما هى كذلك متعارضة مع مبدأ الموت البيولوچى». وكموقف عام، ينتقد فروم كتابات فرويد التالية لعام ١٩٢٠ لكونها "أكثر تأملية وأقل تجريبية، بكثير، من موقفه الأصلى"[٤٢].

وقد انتقد هوركهايمر، من ناحيته، الميل إلى إعلان كلّ مظهر من المظاهر النفسية "دافعا"[٤٣]، وشعر أن هذا ينطبق على فرويد المتميز بنفاذ البصيرة من نواح أخرى. وقد اعتقد هوركهايمر أن فرويد قد استسلم لإغراء أن يفسّر التاريخ بلغة ميتافيزيقية عن نضال بين الحياة والموت، الخير والشرّ، فاقداً على هذا النحو السمة "الجدلية" فى المقام الأول والتى كانت مقولاته تمتلكها. وباختصار شديد، فإن افتراض فرويد "لدافع موت" هو أمر غير نقدىّ من الناحية الاجتماعية[٤٤]. ولهذا السبب، كما يوضح فروم، "فإننا ننطلق من الموقف الأصلى لفرويد"[٤٥]. غير أن أطروحة دافع الموت لا يتم دحضها عن طريق تجاهلها: ما يجعل الأمر أسوأ هو أن إنتاج مدرسة فرانكفورت فى مجال علم النفس يرتكز على مفاهيم صاغها فرويد فى ارتباط مباشر، لا يمكن فصمه، مع هذه الأطروحة ذاتها. وهكذا فإن ما هو مطلوب ليس الاتجاه إلى تفضيل الثنائية القديمة، بل الوصول إلى دحض، أو بالأحرى، تعديل متسق، لموقف ما بعد عام ١٩٢٠. وإلاّ فإن تبنىّ منهج ومقولات فرويد سوف يعيد توليد ويؤدّى إلى تفاقم تناقضات هذا الأخير.

ويتمثل الإسهام الأكثر نقدية من جانب فرويد فى النظرية المادية التاريخية عن الأيديولوجية والتطويع فى فكرة الأنا الأعلى. وتتوقف هذه الفكرة، منطقياً وتاريخياً، على مشكلة العدوان والسادية والمازوخية، التى ترتكز بدورها جميعاً على "دافع الموت" الملغز. وقد دفعت الأطروحة الأخيرة فرويد إلى مراجعة فكرة "المكوّن العدوانىّ الطبيعى" فى الجنسية، وقد شرع فى تفسير العدوان فى إطار "غريزة موت جرى دفعها، تحت تأثير الليبيدو النرجسىّ، بعيداً عن الأنا ولم تظهر بالتالى إلاّ فى صلة بالموضوع"[٤٦].

ويرتدى هذا العدوان أهمية "غريزة" مستقلة فى كتابات فرويد الأخيرة. وكما أوضح هوركهايمر، كان هذا يعنى فى آن واحد معاً تشاؤماً ثقافياً مجرّداً وامتثالاً اجتماعياً غير جدلىّ:

> يفسّر فرويد القسوة التى تتجلّى فى الحرب (وفى أىّ مكان آخر) ليس فى إطار تحويل للدوافع الموجّهة أساساً نحو الخيرات المادية، ولا فى إطار قهر تحمّل البؤس بسلبية. على العكس من ذلك، يميل فرويد إلى النظر إلى "ضغط الحضارة"، بقدر ما يؤثر هذا على الجنسيّة، على أنه ضغط على دافع التدمير الفطرىّ، أكثر منه ضغطاً على الحاجات الإجمالية التى يتعيّن على الجماهير، رغم القدرة الاجتماعية على إشباعها، أن تكبتها[٤٧].

وقد وصل فرويد، ناسياً أن إيروس كان يشكّل "غرائز الحياة الحقيقية"، إلى مرحلة سلّم فيها، بصورة غير نقدية على الإطلاق، بوجود "نفور من التخلّى عن موقف قديم فى سبيل موقف جديد" من جانب إيروس[٤٨]. وهذا لا يستبعد فى حدّ ذاته العمل التعاونىّ فى سبيل ضرورات الحياة، غير أنه عندما تؤخذ الطبيعة المحافظة للإيروس فى ارتباطها مع "العدوان الطبيعى" لدى الإنسان فإنها تجعل التفكك الاجتماعىّ محتوماً، ما لم يتم إخضاع الجنسيّة لكبت منهجى.

ويصبح التطويع شرطاً ضرورياً **sine qua non** للحياة الاجتماعية، فى نظر فرويد، ويرجع هذا كله إلى دافع التدمير:

> يتعيّن على الحضارة أن تبذل أقصى جهودها لكى تضع حدوداً للغرائز العدوانية للإنسان ولكى تكبح مظاهرها عن طريق التكوينات العكسية النفسية. ومن هنا، بالتالى، استخدام الأساليب التى يقصد بها حثّ الناس على القيام بالتوحّدات وبعلاقات الحب المعطّلة الهدف، ومن هنا القيود التى توضع على الحياة الجنسية[٤٩].

والواقع أن فرويد يشك فيما إذا كان هذاالكبت يمكنه فى أىّ وقت من الأوقات أن يكون فعّالاً تماماً، وهو يستخدم هذه الحجة لكى "يدحض" الاعتقاد الماركسى القائل أنه مع إلغاء الملكية الخاصة ستكف العداوات الاجتماعية عن الوجود. ومهما يفعل الإنسان لكبح هذا العدوان، "فإن هذه السمة غير القابلة للتدمير فى الطبيعة الإنسانية سوف تتبعها إلى هناك"[٥٠]. ومن الواضح بالتالى أن التشاؤم الثقافى والامتثال الاجتماعى لدى فرويد ليسا أمراً عارضاً بل المحصلّة المنطقية لنظرية «دافع التدمير». وينبغى أن نتذكر أن هذا الأخير نفسه ليس سوى مظهر من مظاهر "دافع الموت". وعلى الاستيعاب المادىّ التاريخىّ لعمل فرويد أن يدحض، أساساً، الأطروحة الأخيرة.

٥- الأنا الأعْلىَ والتطويع النفسىّ

شدّد أوّل مقال إيضاحى لفروم فى **الصحيفة** على أهمية التحليل النفسى عند فرويد فى فهم الأيديولوجية؛ وهذه هى من الناحية الجوهرية نظرية الأنا الأعلى. وقد انتهى فرويد، فى دراسة رئيسية فى عام ١٩٢٣ بعنوان «الأنا والهو»[٥١]، إلى أن يميّز داخل نطاق الأنا مكوّناً- رغم قيامه هو ذاته بكبت وتهذيب أداء اللاشعور- كان هو

ذاته أيضاً مكبوتاً ولا شعورياً. وقد فطن فرويد إلى وجود تناقض «بين الأنا المتسق والأنا المكبوت الذى انشق عنه»(٥٢). وعلى عكس يونج، الذى كان معنياً "بلاشعور جمعيّ" لاتاريخى مزعوم، قام فرويد فى ذلك الحين بتحويل هذا "اللاشعور بصورة دينامية" إلى مقولة نقدية اجتماعياً. وقد فعل هذا عن طريق اكتشاف منشأ الأنا الأعلى فى الأسرة؛ ورغم أن فرويد يضفى طابع المطلق عن الأسرة النووية بوصفها **ال** أسرة، فإن ما يقوله عن الأخيرة هو نقد حادّ للأولى.

ويبسط فرويد النموذج التالى لنموّ الطفل: فالصبىّ (يركز فرويد على الطفل الذكر، الذى يتم بالتالى تركيب نموذج نموّه على البنت) يوحّد ذاته مع أبيه ويطوّر تركيزاً لطاقته النفسية نحو أمّه. ومع مضىّ الوقت، يحتاج الصبىّ إلى، ويحصل على، اهتمام أقل واتصال نفسى أقل. ويبدو الأب عندئذ وكأنه يحتكر اهتمام الأم، ويستاء الصبى بالتالى من هذا المنافس. ولكن التمرّد عديم الجدوى، بسبب الدونية البدنية؛ وتركيز الطاقة النفسية على الموضوع محكوم عليه بالإخفاق. وفى هذه المرحلة، تبدأ مرونة إيروس فى العمل: يفسح الحافز النفسىّ الأصلىّ المجال إمّا للتوحّد مع الأم أو لتكثيف التوحّد مع الأب. والأخير هو المحصلة المعتادة لعقدة أوديب، وهذا هو مفتاح فهم الأنا الأعلى الذى، عن طريق منح تعبير دائم لتأثير الأبوين، "يؤبّد وجود العوامل التى يدين لها بمنشئه"(٥٣).

يستخدم فرويد هذه النظرية لكى يدحض فكرة "غريزة القطيع"، مختزلاً الأخيرة إلى مجرّد توسيع للتجربة الملموسة داخل نطاق الأسرة: إن مجموعات الأفراد، وقد مرت جميعاً بصراع أوديبىّ متشابه، يمكنها بسهولة أن **"تضع نفس الموضوع الواحد مكان المثل الأعلى لأناها»**(٥٤). وكما أوضحنا أعلاه، يطوّع المجتمع بنشاط دافع الجنس بحيث يحدُث مثل هذه التوحّدات. غير أن الشئ الأكثر أهمية (كما هو الحال فى حسم الوضع الأوديبىّ) هو أن المثل الأعلى للأنا، أو الأنا الأعلى، يمكن أن يكون على وجه التحديد ذلك الشخص (أو تلك المجموعة) الذى يستحق الكراهية والعداء النشيط من جانب المرء؛ وبالتالى، فرغم الاستياء المبرر، "يمكن للطبقات المكبوتة (المقموعة، المقهورة) أن تكون مولعة عاطفياً بسادتها"(٥٥). هذا هو الإسهام الرئيسى لفرويد فى نظرية الأيديولوجية.

والمشكلة التى نلقاها مع النظرية الفرويدية عن الأنا الأعلى هى أنها متوقفة مباشرة على أطروحة دافع الموت. ورغم أن فرويد يتحدث عن منشأ الأنا الأعلى فى إطار ليبيدو تركيز الطاقة النفسية على أوّل موضوع، والذى جرى التسامى به(٥٦)، فإن

تقلّبات دافع الموت تلعب دوراً حاسماً فى تأبيد هذا المنظِّم النفسى الكبتى. وينظر فرويد إلى توطُّد الأنا الأعلى للإنسان على النحو التالى:

> إن عدوانيته يجرى غرسها ودمجها فى الذات؛ وفى واقع الأمر، يجرى إرجاعها إلى المكان الذى جاءت منه- أىْ، يتم توجيهها نحو الأنا الخاص بها. هناك يستولى عليها جزء من الأنا، يسود على بقية الأنا بوصفه الأنا الأعلى، والذى يصبح عندئذ، فى صورة "الضمير"، مستعداً لأن يحرّك ضدّ الأنا نفس العدوانية الفظة التى كان يمكن للأنا أن يودّ إشباعها ضدّ الأفراد الدخلاء، الآخرين[٥٧].

وطالما كانت هذه العدوانية تُعزى إلى «دافع موت» يتعذر قهره، فإن نفاذ بصيرة فرويد إلى الانحراف الأيديولوچى للوعى يستكمله بالتالى دفاع غير نقدىّ عن هذه العملية: يظهرالكبت والتطويع بوصفهما الشرط الضرورىّ **sine qua non** للمجتمع البشرى. وأىّ تبنٍّ مادى تاريخى لنظرية الأنا الأعلى ينبغى، بوضوح، أن يحرّرها من اعتمادها على دافع الموت.

وفرويد ذاته لم يكن سعيداً قطّ بالفرضية الخاصة بدافع موت؛ ولم يكن بمقدوره أن يعيّن له أىّ مصدر للطاقة، كما كان قادراً على أن يفعل بالنسبة لإيروس (الليبيدو). وقد كتب، بطريقة نبوئية، بشأن التناقض الكامل بين الحب والكراهية، والتعاطف والعدوان، قائلاً: "لو أننا استطعنا فقط النجاح فى ربط هذين التناقضين الكاملين ببعضهما بعضهما الآخر وفى اشتقاق أحدهما من الآخر"[٥٨]. ولم يقم فرويد ذاته قط بإنجاز هذا التحويل. ولم يفعل ذلك فروم، الذى تجاهل الإشكالية ببساطة وعاد إلى الموقف القديم الذى كان فرويد قد اضطرّ، بسبب الاستقامة الفكرية، إلى التخلّى عنه. غير أن التحويل المشار إليه أنجزه ناقد ماركسىّ آخر لفرويد: ڤيلهلم رايش.

لم يعمل رايش قطّ على أساس أىّ مفهوم عن «دافع موت». والواقع أنه حتى استخدامه «لدافع التدمير» كان نقدياً لفرويد بصورة ضمنية؛ ذلك أن رايش عرّف هذه الظاهرة ليس فى إطار «دافع موت» مجسَّد، بل بوصفها عملية التحطيم والهضم الضرورية بيولوچياً. وفيما يتعلق بالتجلّىَ اللاعقلانىّ لحافز كهذا، فقد كان ذلك «نتاجاً للحضارة": "يتميز دافع التدمير لدى الإنسان، قبل كل شئ، بواقع أن غاياته ليست ضرورية بيولوچياً. وفى هذا الصدد، فهو يتفق تماماً مع وحشية حيوانات كثيرة محرومة من الإشباع الجنسى"[٥٩]. حتى هنا، فى عام ١٩٢٧، ينظر رايش إلى العدوان اللاعقلانى على أنه الاستجابة لبيئة محبطة، وليس على أنه دافع أوّلى.

وبصورة ضمنية، جرى تحويل «دافع التدمير» إلى إيروس، ضمن إطار مادىّ تاريخىّ شامل. وقد جاءت الطفرة النهائية لرايش فى عام ١٩٣٣، بعد المقال البرنامجى بقلم فروم فى **الصحيفة** بعام واحد. غير أنه قبل ذلك بوقت طويل، كانت إعادة الفحص الجادة من جانب رايش للميتاسيكولوچيا الفرويدية قد وضعته على الطريق الذى لم يجعله رائداً هاماً فحسب لمدرسة فرانكفورت، بل جعله المتفوّق المعترف به عليهم.

٦- مدرسة فرانكفورت وڤيلهلم رايش

وتقييم فروم لإنتاج رايش فى عام ١٩٣٢ تقييم مختلط. فمن جهة، أدخل رايش بعض "البحوث التجريبية الرائعة" إلى علم النفس الاجتماعى، بالإضافة إلى قيامه "ببحث واسع فى التحديد الاجتماعى والوظيفة الاجتماعية للأخلاق الجنسيّة"(٦٠). ولكن فروم لا يدرك الدّلالات العميقة لهذه الأخيرة فيما يتعلق بدحض نظرية «دافع الموت». وبطريقة أخرى فإن تقييم رايش سلبىّ إلى حدّ كبير؛ ذلك أن فروم، بتركيزه على الاعتبارات المنهجية، يكشف عن أن المعهد يعتبر من الخطأ "أن يقوم شخص -مثل ڤيلهلم رايش، مثلاً- بحصر التحليل النفسى فى مجال علم النفس الفردىّ والجدال ضدّ قابليته للتطبيق على الظواهر الاجتماعية (السياسة، الوعى الطبقى، إلخ...)". ورغم أن فروم يضيف أن «أعمال رايش الأخيرة يبدو أنها عدّلت هذه النظرة بطريقة مثمرة جداً»(٦١)، فالواقع أن فروم لا يفهم تماماً منهج رايش، سواء آنذاك أو فيما بعد.

والموقف الأصلى لرايش، والذى يشير إليه فروم عن طريق الاقتباس بصورة مسهبة جداً، كان كما يلى:

> الموضوع الحقيقى للتحليل النفسىّ هو الحياة النفسية للإنسان العضو فى المجتمع. ولا تدخل الجماهير فى البحث إلاّ بقدر ما تطرأ عليها ظواهر مرتكزة على الفرد، وإلاّ بقدر ما يمكن تفسير سمات «النفس الجمعية»- القلق، الرعب، الطاعة، إلخ...- انطلاقاً من معرفتنا بالأفراد. وقد يبدو أن ظاهرة الوعى الطبقى من الصعب أن تتأثر بالتحليل النفسىّ، وأن المشكلات السوسيولوچية (الحركات الجماهيرية، السياسة، إلخ....) لا يمكنها أن تكون موضوع منهج التحليل النفسى"(٦٢).

وهكذا فإن علم نفس مادىّ تاريخىّ لا يمكنه، فى نظر رايش، أن يقول أىّ شئ إيجابى بشأن منشأ وطبيعة الوعى الطبقى، بل يمكنه، فى أحسن الأحوال، أن يفسّر فقط غياب الأخير. وكما هو مفترض، يعتزم فروم توضيح أن التحليل النفسى **يمكن** أن يفسّر **حضور** الوعى الطبقى. غير أنه يظلّ علينا أن نرى ما إذا كان ينجح فى ذلك.

غير أنه بعيداً عن أىّ شئ آخر، يبدو النقد العام لفروم مضلّلاً بصورة ملحوظة. فأوّلاً، لم يرغب رايش فى «حصر التحليل النفسىّ فى مجال علم النفس الفردىّ»؛ وعلى العكس من ذلك، كان موضوعه، من البداية إلى النهاية، «الإنسان العضو فى المجتمع». وثانياً، من الجلىّ الواضح أن الرفض السجالى والتكهمىّ «للنفس الجمعية» ابتعاد مقصود عن «الوعى الجمعى» لدى يونج. وثالثاً، فإن التوسيع المحكوم من جانب رايش «للظواهر المرتكزة على الفرد» لتشمل التجلّيات الاجتماعية هو منهج أقرّه هوكهايمر فى مقال «التاريخ وعلم النفس»(٦٣)، وطبّقه فروم نفسه فى مقاله «حول الإحساس بالعجز»(٦٤).

والأمر الذى له مغزاه أن فروم ذاته لا ينجح إلاّ فى تقديم تحليل متوجّه اجتماعياً لأحد المظاهر **السلبية** للجماهير: أعنى، الإحساس بالعجز. ولم يقدّم فروم فى أىّ مكان أية إنارة ذات معنى للمنشأ والعمل **الإيجابيين** للوعى الطبقى. أمّا رايش فقد طوّر، خلافاً لذلك، نظريته فى هذه الناحية ذاتها وقد فعل ذلك بفضل انهماكه النشيط فى النضال الأيديولوجى. وفى عام ١٩٣٤، كتب رايش قائلاً إن الوعى الطبقى كان «ماثلاً فى كلّ ركن وزاوية فى الحياة اليومية»(٦٥). وهو لم يهبط بذلك بالوعى الطبقى إلى مستوى الحالة الذاتية للبروليتاريا، التى كانت **لاتزال** تحتاج إلى القيادة الأيديولوچية الحازمة من جانب الطليعة السياسية. غير أن رايش شدّد على أن عناصر وعى طبقى جماهيرى **كانت ماثلة**. فى "إدراكها [البروليتاريا] لحاجاتها الخاصة فى كل المجالات"؛ وفى "إدراكها وسائل وإمكانات إشباعها"؛ وفى "إدراكها للعوائق الموضوعة فى سبيلها من جانب مجتمع يرتكز على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج"(٦٦). هذه "العناصر الملموسة"، إذا تم وضع اليد عليها، وتنويرها، واستخلاصها معاً، يمكن أن تشكّل وعياً ثورياً(٦٧). وهكذا تتضمّن طبعة رايش من علم نفس مادىّ تاريخىّ تصوّراً لينينياً عن التنظيم والقيادة الثوريين. ويبقى أن نرى كيف استجابت مدرسة فرانكفورت **لهذه** المرحلة من إنتاج رايش.

٧- تحليل المعهد للسلطة

يقدّم "القسم العام" الذى كتبه هوركهايمر فى **دراسات فى السلطة والأسرة** منهجاً يُعَدُّ مادياً تاريخياً بالمعنى المتمايز الذى تتضمنه «النظرية النقدية للمجتمع»:

> تؤثّر عملية الإنتاج فى الناس ليس فقط فى الشكل المباشر والمعاصر الذى يلتقون هم أنفسهم بها فيه خلال عملهم، بل كذلك فى الشكل الذى ارتدته فى المؤسسات بطيئة التغيّر والمستقرة نسبيّاً مثل الأسرة، والمدرسة، والكنيسة، والفن[٦٨].

وفيما يتعلّق بالشكل الأوّل، سبق أن أوضحنا (انظر الفصلين الثانى والثالث) أن البُعد **الاقتصادى** النوعىّ للحتمية الاجتماعية المعاصرة لم يجر تحليله بصورة وافية من جانب مدرسة فرانكفورت. والإسهامات المناظرة فى **الدراسات** إسهامات متفرّقة، ولا تقدّم الدعم الاقتصادى المنشود لتحليلات البنية الفوقية التى قدمها هوركهايمر، وفروم، وماركيوز. غير أن هذه التحليلات لاتزال تشكّل إسهاماً بالغ الأهمية فى تحليل التطويع؛ وينبغى أن نقرّر الآن مآثر هذا الإسهام، ونواقصه الجوهرية.

ويسوق هوركهايمر فى مقدمته **للدراسات** تمييزاً مقولياً يمكن أن يبدو أنه برنامجىّ: **سلطوىّ** "authoritarian" (autoritär) يعنى تأكيد السلطة، أىْ، من جانب **موضوع** السلطة، المحكومين؛ **ذو سلطة** "authoritative" (autoritativ) يعنى طلب السلطة. أىْ، من جانب **ذات** السلطة، الحكام[٦٩]. والواقع أن هذاالتمييز لا يجرى التقيّد به بأىّ قدر من الصرامة فى **الدراسات** ذاتها. غير أن هذا ليس دليلاً على التساهل، بل يدلّ على تعقيدالنموذج السلطوى وشمول وجوده داخل المجتمع المعاصر. والسلطة الأساسية هى رأس المال، والشروط الاقتصادية ذاتها شروط "ذات سلطة"[٧٠]. وبالتالى، تهيمن الخبرة السلطوية على حياة كل الناس، وعلى حياة كل الطبقات، بمعنى أنهم **موضوعات**، وليسوا **ذوات**، الحتمية الاجتماعية. ولهذا يمكن أن يتحدث هوركهايمر وفريقه عن "الدولة السلطوية"[٧١]، وفى سياق هذا الإطار، عن «تدخل سلطوىّ من جانب الأبوين"[٧٢].

وفى كشفها لشبكة الوساطات فى هذا المجتمع السلطوىّ، تتخطىّ «النظرية النقدية للمجتمع» أفق فرويد، هذا الأفق الذى تمحور على وجه الحصر تقريباً حول معاملة الطفل على أيدى أبويه، متجاهلاً بذلك التجربة السلطوية المتواصلة للأب فى المجال الاجتماعىّ الاقتصادىّ. ولهذا مغزى كبير بصورة خاصة بالنسبة لطبقة

الشـغيلة المـأجـورين، ذلك أنه، فى البـيع والشـراء "الحـرّين" لقـوة العـمل، "لا يكون الاضطرار إلى التعاقد هو نفس الشئ بالنسبة لكل من الطرفين"[٧٣]. وهكذا فإن الحلّ المطلوب لمشكلة الإخضاع السلطوىّ لا يتمثل، أساساً، فى "التحرّر الشخصى" بل فى الثورة. وهذا مجرد ترديد **لرأس المال**.

ويوضّح مفهوم مدرسة فرانكفورت عن الثورة، رغم افتقاره إلى التحديد العينىّ، الفارق السيكولوچى بين المتمرد البرچوازى الصغير والثورىّ الحقيقى. ورغم أن مدرسة فرانكفورت ذاتها أحجمت عن قبول أىّ نوع من الانضباط الحزبى (وأدورنو يقدّم لوكاش كمثال على الخضوع المضلّل من جانب المفكر للتنظيم الحزبى)-[٧٤]، يقرّ فريق هوركهايمر إقراراً كاملاً **بالمبدأ** النظرى الخاص بالانضباط الثورىّ؛ وقد كتب ماركيوز: "الخضوع الثورىّ داخل صفوف الثوريين والسلطة الثورية إزاء العدوّ الطبقى شرطان ضروريّان، فى النضال فى سبيل التنظيم المستقبلى للمجتمع"[٧٥]. وقد شدّد هوركهايمر، كما فعل لينين، على أن الفوضويّة كانت نتاجاً للبرچوازية الصغيرة، دافعةً أيديولوچية «الحرية الفردية» إلى حدود السخف، بدلاً من النفاذ إليها[٧٦]. وقد أيّد فروم هذا الرأى عن طريق توضيح أن النمط «المتمرّد» يشعر بالوطأة الاضطهادية للمجتمع غير أنه يعجز عن إدراك طبيعتها الحقيقية، متمرداً بالتالى على كلّ سلطة، ومعزّزاً فى أكثر الأحوال، وقد انقشعت أوهامه، النزعة السلطوية عن طريق التحوّل إلى فاشىّ. أما النمط "الثورىّ" فإنه يريد، على العكس من ذلك، أن يلغى السلطة الاقتصادية العمياء للمجتمع الطبقى وأن يحقق فى المجال الاجتماعى السياسىّ ما يقوم فعلاً بمحاولة تحقيقه فى علاقاته الشخصية مع الآخرين: أىْ، إنهاء التكوينات الشخصية السلطوية[٧٧]. غير أن مدرسة فرانكفورت شعرت بأن النظرية والاستراتيچية الثوريتين قد فشلتا حتى ذلك الحين فى التحديد الدقيق **لكامل** وساطات السلطة الاقتصادية العمياء كما حدّدت العلاقات المؤسسية والشخصية داخل المجتمع. وهكذا حاول تحليل المعهد أن يصحّح هذا اللاتوازن عن طريق تتبّع النزعة السلطوية داخل نطاق الأسرة.

٨- تحليل المعهد للأسرة وجدلها

من الجلىّ أن الشخصية السلطوية الفعّالة فى الأسرة هى شخصية الأب. وقد نظر فرويد إلى هذا على أنه المحصّلة "الطبيعية" للتفوق الجسمانى والعقلى للأب؛ وبهذه الطريقة، جرى النظر إلى المجتمع بأسره، من جانب فرويد، على أسس بطريركية (أبوية).

ويوضح هوركهايمر أن الأب هو السيّد فى البيت لأنه يكون عادة كاسب الأجر(٧٨). وفيما يتعلق **بحاجة** الأب إلى السيطرة، يشدّد هوركهايمر على أن تجربة الأب فى عملية العمل هى الفضح الأكثر مباشرة لسلطة رأس المال(٧٩). وتصوير هوركهايمر لآثار هذه السلطة على الحياة البيتية استمرار بتشبيه كراكاور عن "ركوب الدراجات البخارية" (انظر الفصل الأوّل).

غير أنه إذا كانت سلطة الأب ترتكز على أجره، فلابد إذن أن تكون هذه السلطة خاضعة لكل تقلبات سوق العمل. وأوّل تناقض توجزه مدرسة فرانكفورت هو قدرة الشباب على كسب الأجر. وتكشف الاستبيانات التى وزّعها المعهد أن المراهقين، الصبية بصورة خاصة، يصبحون «أكثر استقلالاً عن السلطة الأبوية» ويصبحون فى واقع الأمر "قوة اقتصادية لا يُستهان بها"(٨٠). ولاشك فى أن هذه السلطة حديثة النشأة لا تفلت من التقويض الاقتصادىّ فى فترات البطالة(٨١)، غير أن نفس الشئ يصدق على سلطة الأب. وهذا هو التناقض الثانى الذى جرت مناقشته فى **دراسات**: يغرس المجتمع قيم "العمل والانضباط"، ومع ذلك لا يستطيع الإنتاج الرأسمالى أن يكفل أن تكون العمالة المربحة متاحة؛ ويقول هوركهايمر عن الأب: "إذا كف عن الكسب، أو عن امتلاك النقود على الأقل، فإنه يفقد بذلك مركزه الاجتماعى، وذلك يهدّد هيبته داخل الأسرة أيضاً. وعندئذ يفرض قانون المجتمع البرجوازىّ ضريبته عليه"(٨٢) ولا يمكن حتى لإعانة البطالة ومدفوعات الضمان الاجتماعىّ التعويض بصورة كاملة عن تحطم هيكل السلطة المعتاد، كما تثبت الاستبيانات(٨٣).

ولكن موقف مدرسة فرانكفورت إزاء تفكّك الأسرة موقف جدلىّ، وليس بدون نغمة حزن. ورغم أنهم لا يعلّلون أنفسهم بأية أوهام فى أن "الأسرة" قد وُجدت **فعلاً** فى أىّ وقت بأىّ معنى واقعى حقيقى بالنسبة للجماهير (يسرد ماركيوز الصورة المفزعة التى رسمها ماركس وإنجلس للوجود البروليتارى وللبغاء)-(٨٤)، إلاّ أن فريق هوركهايمر ينظر إلى الأسرة على أنها أكثر من مجرّد كذبة، أكثر من مجرّد تشيؤ إضافى آخر. والواقع أن الأسرة مجال ينقطع فيه التشيؤ، وإنْ بصورة طفيفة فحسب: هنا، يمكن للإنسان أن يكون ليس مجرّد "وظيفة" بل إنساناً(٨٥). ورغم أن نماذج- السلطة يجرى نقلها إلى الحياة الأسرية، ورغم أن المتعة الجنسية يجرى الحط من قدرها (كما توضح **الدراسات** بجلاء) يجرى النظر إلى الأسرة على أنها **أكثر** من هذا. ومدرسة فرانكفورت آسفون إذ يرونها تتقوض عن طريق الإعلان، والهندسة الاجتماعية، والفاشية. والتعبير الأكثر حدة عن هذا هو كتاب أدورنو **Minima Moralia**: "النظام

الجماعى الصاعد هو التقليد الزائف لمجتمع لاطبقىّ. ورغم أنه يقوم بتصفية الفرد البرچوازى، فإنه يقوم أيضاً بتصفية اليوطوبيا التى استمدت سندها ذات مرة من الحب الأمومى"(٨٦). إن الأسرة لا يجرى تجاوزها بل محوها. وبما ينسجم مع نقدها العام للأيديولوچية، تندفع مدرسة فرانكفورت لإنقاذ فكرة الأسرة على الأقلّ.

ولكن التقييم الجدلىّ للأسرة يتخطىّ نغمة الحزن هذه؛ ويرى هوركهايمر فى الواقع قوة بنّاءة جديدة تخرج من الصدفة المجوّفة للأسرة النووية:

> على هذا الأساس، حيث اختفت المصلحة الأصلية فى الأسرة إلى حدّ كبير، ربّما أمكنها أن تولّد ذلك الشعور ذاته بالجماعة والذى يوحّد هؤلاء الناس مع نوعهم خارج الأسرة.... وسوف تجرى تربية الأطفال حينئذ بوصفهم ورثة المستقبل، وهكذا لن يستمرالنظر إليهم بالمعنى الخاص على أنهم الأطفال "الخاصّون". وبقدر ما لا يعود العمل، إذا كان له أن يوجد على الإطلاق، مجرّد حالة لإمدادهم بالخبز، فسوف يتم تكييفه عندئذ مع تحقيق المهمة التاريخية الخاصة بخلق عالم أفضل لأنفسهم، ولأطفالهم، وللآخرين(٨٧).

وقد يبدو أن هذا شئ يقترب من الوعى الطبقى والممارسة الثورية. والواقع أن مقال هوركهايمر فى **الدراسات** ينتهى بالملاحظة الحماسية المفعمة بالحيوية والتى تقول إن "الجانب الرافض فى الثقافة يحققّ الغلبة على العنصر المحافظ"(٨٨).

٩- دحض "دافع الموت"

لا ترتبط رؤية هوركهايمر للتحرّر بأىّ طريقة بنظرية وممارسة النضال الأيديولوچى، وترتكز على العكس من ذلك على نظرية مجردة عن العفوية. وسوف تجرى مناقشة هذا النقص أدناه. غير أنه قبل ذلك، تنشأ مشكلة أساسية أيضاً: على أىّ أسس نظرية يعتقد هوركهايمر أن التحرّر أمر ممكن على أية حال؟ وبوصفه ماركسياً يمكنه، بطبيعة الحال، أن يبنى اعتقاده على أساس رؤية مجتمع أصبحت فيه السيطرة على وسائل الإنتاج مطبوعة بالطابع الاجتماعى بكل معنى الكلمة. لكنْ هل ينسجم التحليل النفسى عند فرويد مع هذه الرؤية؟ على أية حال، يستخدم فرويد النظرية الخاصة بدافع الموت، التى يرتكز عليها تفسيره للأيديولوچية، لكى يبرّر المجتمع القمعىّ ويدحض المبدأ الخاص بمجتمع لا طبقى.

وليس كافياً أن نتجاهل ببساطة التشاؤم الثقافىّ والامتثال الاجتماعىّ لدى فرويد، لأن تحليل الأيديولوچية على أساس التحليل النفسى مرتبط بهما ارتباطاً محكماً للغاية. وهوركهايمر، على سبيل المثال، محقّ فى إنكار أوّلية أىّ «دافع خضوع» وفى إحالته على العكس من ذلك إلى الأسرة السلطوية. وهو على صواب أيضاً عندما يُلمع إلى أن هذا الخضوع يعتمد على طاقات كان فى مستطاعها فى أحوال أخرى أن تصبح تقدّمية: "يمتص الضمير الفاسد الذى ينمو داخل الأسرة حوافز لا تحصى كان من شأنها فى أحوال أخرى أن توجّه نفسها ضدّ الشروط الاجتماعية المعنيّة التى ترتبط بإحباط الفرد"[٨٩]. ويمكننا أن نؤكد، كما يفعل فروم وهوركهايمر، أنه لاشك فى أن هذه "الحوافز" لا تشترط أىّ "دافع موت"، غير أنه يبقى واقع أن فرويد لم يكن قادراً على تفسير الأنا الأعلى بصورة كافية إلاّ عن طريق الاستعانة بهذه الأطروحة التشاؤمية. وبالإضافة إلى ذلك، فإن إثبات دافع الموت كان يرتكز، كما يسلّم فرومّ، على دليل "بالغ الأهمية".

والمطلوب هو الدحض المنهجى «لدافع الموت» وإحالة كلّ تجلّياته الظاهرة الى قوة نفسية من شأنها أن تفسح المجال أمام، وأن تقتضى بصورة فعّالة، التحّرر. وهذا هو المنهج الذى استخدمه رايش فى إطار تبنيه لفرويد. وقد قام ما بعد النقد الذى يستخدمه رايش، والذى بدأ فى العشرينات، بإعادة بحث مفهوم إيروس. وفى استباق للتمييز اللاحق الذى قام به ماركيوز بين االتسامى «الكبتى» و«غير الكبتى»، اعتقد رايش أن التسامى «الحقيقى» لم يكن **غير مبنىّ على** الكبت فحسب، بل **استبعده** هذا الأخير فى واقع الأمر: «يتمثل شرط ضرورى **sine qua non** من شروط التسامى فى ألاّ تتعرّض القوى الدافعة المعنية للآثار المعطِّلة للكبت، الذى لا يعوق الإشباع المباشر فحسب، بل **كل** نشاط بنّاء من جانبَ الدوافع[٩٠]. وقد أحال القمع النشاط الجنسى المباشر المتبقى إلى تجربة عصابية غير مشبعة استدعت بالتالى كلّ الانحرافات والتشيّؤات التى تُعزى عادة إلى «الجنس الحرّ»؛ وبهذه الطريقة أصبحت الجنسية فى الواقع لا اجتماعية.

وقد تمثل الرد الوحيد على معضلة فرويد فى تبنّى التفسير التقدّمى للإيروس، والذى استطاع وحده أن يجعل التسامى الحقيقى ممكنا؛ وهكذا طالب رايش بترسيخ «القدرة على العمل والحب»[٩١]. أمّا فرومّ فإنه يعود، على العكس من ذلك، ورغم دحضه للأطروحة الخاصة بدافع موت، إلى الاستقطاب القديم الخاص بغرائز الجنس والأنا. وهكذا لا يشكل الإيروس أساسا لمجتمع لاكبتىّ؛ وعلى العكس من

ذلك، يبدو أن نوعا من السيطرة عليه يمكن استدعاؤه. وبالإضافة إلى ذلك فإن فرومّ غير نقديّ فيما يتعلّق بما يشكّل الإشباع الجنسيّ؛ وهو يقول إن «الدوافع الخاصة بالمحافظة على النفس ينبغي إشباعها عن طريق الوسائل المحدّدة، الواقعية، بينما يمكن إشباع دوافع الجنس فى أحوال كثيرة عن طريق مجّرد التخيّلات». وهو يضيف فعلاً: «هناك وجود لحّد أدنى ليس فقط جسديّ بل نفسى أيضاً، وغرائز الجنس ينبغي إشباعها إلى مدى حدّ أدنى مّا»[٩٢]. غير أنه ليست هناك أية إشارة فيما يتعلّق بالمدى المحّدد لهذا الحدّ الأدنى، ولا فيما يتعلق بطبيعة الإشباع اللاّكبتى.

ولكن الحسم النهائى للتناقضات الماثلة فى صميم ميتاسيكولوچيا فرويد لا يتطلب التقييم المطرد للإيروس فحسب، بل يتطلب استئصال أطروحة دافع الموت. وهذا ما أنجزه رايش فى عام ١٩٣٣، فى كتابه **تحليل الشخصية**[٩٣]، الذى لا يقل عن إعادة صياغة شاملة للنظرية التحليلية النفسية عن المازوخية، وقهر التكرار، ومبدأ اللذة. ولم تدفع ظاهرة قهر التكرار إلى افتراض دافع الموت إلاّ لأنه بدا أن القهر يعمل «خارج نطاق مبدأ اللذة»[٩٤]. وهكذا يقوم رايش بإعادة بحث قهر التكرار هذا فى ضوء نظريته الخاصة بالجنسية والكبت. ويميّز رايش بين نوعين من الخوف: «الخوف الحقيقى» (**realangst**)، الذى يمثل الاستجابة الطبيعية لتهديد حقيقي، والذى يدفع إمّا إلى الهرب أو العدوان، الأمر الذى يتوقف على احتمال الانتصار؛ و«الخوف المختزن» (**stauungsangst**)، والذى يمثل الحالة الدينامية الدائمة للشخصية العصابية، التى توجه إلى نفسها ما كان من شأنه أن يكون فى أحوال أخرى عدوانا مبّررا، موجّهة هذا العدوان إلى ذاتها[٩٥]. وهذا يمثل مفتاح فهم المازوخية.

ورغم أن دافع التكرار يعمل **داخل نطاق** مبدأ اللذة، فليس هناك مجال لافتراض«دافع موت». وعلى هذا النحو يسعى رايش إلى دحض تفسير تلك الحالات التى يبدو فيها أن القهر يعمل **خارج نطاق** مبدأ اللذة. ويتمثل هذا أساسا فى ظاهرة المازوخية، التى نظر إليها فرويد على النحو التالى:

> وجدت نفسى مدفوعا إلى أن أميّز مازوخية أوّليّة أو **ذات منشأ جنسى** (إيروسّى)، يتطور من داخلها شكلان لاحقان، الماوزخية **الأنثوية** و **المعنوية**. أمّا السادية التى لا يمكنها أن تجد استخداما فى الحياة الواقعية فإنها تستدير إلى ذات الشخص، وتؤدى على هذا النحو إلى مازوخية **ثانوية**، تجرى إضافتها إلى النوع الاوّلى"[٩٦].

أمّا فى الواقع فإن ما فعله فرويد فعلا هو ملاحظة بعض تجليات المازوخية «الثانوية»، وهو يُسقط، بسبب تسليمه غير النقدىّ «بالحاجة» إلى كبت جنسى، يُسقط هذه المازوخية على الماضى، مخترعا مازوخية «أوّلية» كحيلة نظرية. وبالإضافة إلى ذلك، أساء فرويد فى واقع الأمر تفسير المازوخية.

وقد أخذ رايش المظهر الأكثر تطرفا «لدافع الموت» أىْ الانتحار، وأحال هذا إلى الغريزة الجنسية المشوّهة، التى جرى تحويلها إلى «خوف مختزن» مفرط. وينتحر شخص من الأشخاص ليس لأنه «يريد أن»، وليس لأنه «مدفوع بيولوچيا إلى أن» بل ببساطة لأن الواقع الاجتماعى خلق «توترات أصبحت أشدّ من أن تطاق، ولا يمكن التحرّر منها إلاّ عن طريق إبادة الذات»(٩٧). وتكشف الصور الأقل تطرفا من المازوخية عن نفس المبدأ: فهى ليست صورة مستعادة «لمازوخية أوّلية» أو «لدافع موت» بل التحرّر المنحرف من توتر جنسىّ المنشأ. والواقع أن كامل تفسير فرويد للمازوخية على أنها «لذة فى الألم»(٩٨) تفسير خاطئ: المازوخية هى ببساطة استبقاء الألم من جانب شخصية عصابية بوصفه الوسيلة الوحيدة للتحرّر من «الخوف المختزن»(٩٩). وليس هناك أىّ شئ من قبيل«ما بعد مبدأ اللذة»:

> بقدر ما يُقصد بقهر التكرار، أوّلا، أن كلّ دافع من الدوافع يكافح من أجل تحقيق حالة من السلام والهدوء، وثانيا، أن هناك قهرا على تجربة مثل تلك الملذات من جديد دوما كما سبقت تجربتها، فليس هناك أىّ اعتراض على المفهوم الخاص بقهر التكرار.... ولكن قهر التكرار، المفهوم بهذا المعنى، يظلّ **داخل نطاق** إطار مبدأ اللذة. والواقع أن مبدأ اللذة ذاته يمكن وحده أن يفسّر القهر على التكرار(١٠٠).

وعلى هذا النحو، يتقوّض كامل الأساس الذى استقر عليه "دافع الموت"، ويتم حلّ التناقض الجوهرى فى ميتاسيكولوچيا فرويد.

وفى مؤلفّه الرئيسى التالى، **علم النفس الجماهيرى للفاشية**، يوسّع رايش اكتشافاته الإكلينيكية الخاصة **بتحليل الشخصية** لتمتد إلى مشكلة العجز السياسى:

> تخلق القيود الأخلاقية الكبتية الموضوعة على الجنسية الطبيعية للطفل، والتى تبلغ ذروتها فى التقييد القاسى للجنسية التناسلية،

أشخاصاً قلقين، خجولين، وقورين، مطيعين، وبالمعنى البرچوازى، "طيبين" ومستجيبين للتعليم. ومن الآن فصاعداً، يُحاط كل دافع عدوانىّ بأقصى خوف، وعلى هذا النحو يتم شلّ القوى المتمردة داخل الإنسان. وعلى نحو مماثل، تخلق القاعدة القمعية القائلة "نظيف عقلياً" كابحاً عاماً لكل فكر ونقد فعّالين(١٠١).

ويبيّن رايش بوضوح أن الأطروحة الفرويدية الخاصّة "بدافع الموت" يمكن دحضها بدون التخلى عن المفهوم النقدى المتمثل فى الأنا الأعلى. والواقع أن هذا الأخير لا يرتدى كامل قيمته النقدية إلاّ عبْر دحض منهجىّ "لدافع الموت".

أمّا موقف فروم فهو، بالمقارنة، أضعف كثيراً: فهو لا يحرّر الأنا الأعلى أبداً من ارتباطه القاتل بميتاسيكولوچيا فرويد المتشائمة. وفى مرحلة من المراحل، يؤيد فروم فى الواقع مؤلَّف فرويد "المشكلة الاقتصادية(*) للمازوخية" بوصفه المرجع الموثوق حول المازوخية(١٠٢). وهذا مذهل حقاً، حيث أن فرويد يقيم هنا كامل نظريته على أساس فرضية "دافع الموت"، مفسّراً الأنا الأعلى فى إطار تقلّبات المازوخية "الأوّلية" على وجه التحديد(١٠٣). (عندما يحدّد فروم فى وقت لاحق(١٠٤) **الدراسات** ذاتها بوصفها المرجع الموثوق، فإنه لا يقوم إلاّ بتأبيد تناقض لم يتم حلّه). ويعترف فروم فعلاً بأن رايش قد حقق بعض التقدم فيما يتعلق بمسألة المازوخية، وبأن رايش أثبت، على وجه التحديد، زيف أىّ شىء من قبيل «ما فوق مبدأ اللذة". ولكن فرومٌ يعجز عن رؤية، أو -على الأقل- الإقرار، أن رايش قد دحض بذلك "دافع الموت". وبدلاً من إعلان موافقته على قيام رايش بإحالة هذا "الدافع" إلى إيروس، يعلن فروم فى الواقع أن خصوبة مؤلّف رايش حول المازوخية "تحدّ منها بصورة جدّيّة مبالغته المعتادة ذات الطابع الفسيولوچى فى دور العامل الجنسى"(١٠٥). ومن الجلىّ تماماً أن فروم لا يفهم شيئاً عن نظرية رايش.

(*) الناحية الاقتصادية أو الكمية أو الوظيفية فى دراسة العمليات النفسية تخص دراسة كمية التوتر أو الإشباع- المترجم.

١٠- علم النفس التأملى وفقدان الممارسة

ومدرسة فرانكفورت، فى تبنيّهم لإنجازات فرويد، يعجزون عن الوفاء بمتطلّبات المحك الذى وضعوه بأنفسهم بشأن القيام بصورة منهجية بكشف وإزالة التشويهات الأيديولوچية الماثلة فى الأعمال النقدية الأخرى للمنظّرين المعاصرين. ولكن فريق هوركهايمر، فى مناقشتهم لفرويد، يعجزون أيضاً عن مراعاة قاعدتهم المنهجية الأخرى: أىْ تلك القائلة إن دراسات نقدية مثل تلك الخاصة بنيتشه وبرجسون وفرويد ينبغى تأليفها، فى شكل نظرىّ جديد، كعناصر مكوّنة لحركة نقدية **من الناحية العملية**. كيف تتصور مدرسة فرانكفورت رفع تناقضات النزعة السلطوية إلى مستوى "تناقص وا ع"، بحيث يطلق الوعى "ليس قوته المحرِّرة فحسب، بل أيضاً قوته الحافزة، والانضباطية، والعملية بشدّة"، مؤدّياً بالتالى إلى "احتداد"... "النضال" الذى كان المفكر النقدى "مرتبطاً" به، بما يتفق على الأقل مع "مانيفستو" (بيان) المعهد فى هذه الفترة؟ وفى الواقع، لم تجر الإجابة على أىّ سؤال من هذه الأسئلة.

ومدرسة فرانكفورت فى فترة **الصحيفة** لا تفتقر إلى كلّ علاقة بالممارسة الفعلية فحسب، بل تفتقر، بالإضافة إلى ذلك، إلى كلّ مفهوم عن النضال الأيديولوچى، حتى النضال المناهض للنزعة السلطوية. ولا يرجع هذا إلى الانهيار الموضوعىّ للإمكانية الثورية داخل ألمانيا، بل يكشف- كما فى حالة النضال الطبقى (انظر الفصل الثالث)- عن عجز مدرسة فرانكفورت حتى عن **طرح** مسألة النضال المنظمّ. وهذا هو السبب فى أن القسم الخاص بهوركهايمر فى **الدراسات** ينتهى بمثل تلك النغمة الحماسية، لكنْ التأملية. فالممارسة الثورية المنظمة يجرى النظر إليها على أنها عفوية، وبالتالى فإن موضوع نشوء الوعى الثورى لا يصبح من الضرورى التطرق إليه من زاوية النضال الأيديولوچى الجماهيرى. وكان فروم يعنى ضمنًا، فى نقده لمؤلّف رايش، أن أىّ عَلم نفس مادى تاريخى من شأنه أن يلقى ضوءاً على نشوء الوعى الطبقى. ولكن المعهد لم يف قطّ بهذا الوعد.

ويقدر ما تملك مدرسة فرانكفورت أىّ تصوّر على الإطلاق عن التنظيم السياسىّ، يبدو أن هناك مجالاً مّا لطليعة فكرية: وهكذا فإن "التحولات العالمية التاريخية" (من المفترض أنها الثورات!) تعجّل بها عادة "مجموعات متحرّرة من أية نماذج نفسية عميقة الجذور، وتبنى أعمالها على المعرفة **(Erkenntnis)**"[١٠٦]. وهذه المجموعات لا يتم تحديدها على أساس طابعها الاجتماعى السياسى؛ والواقع أنه يبدو أنه قُدِّر لها أن

تقود بفضل تعليم موفّق مناهض للنزعة للسلطوية. غير أنه حتى بغض النظر عن هذا الضعف، فإن هوركهايمر يفهم الانتقال النظريّ من "المعرفة" إلى القيادة السياسية بصورة مباشرة إلى أقصى حدّ، متحدثاً عن تلك اللحظات حيث:

> يكون التدهور الاقتصادى لأسلوب إنتاج محدّد قد حرّر أشكال الحياة الثقافية المناظرة إلى مدى يمكن فيه لمعاناة غالبية المجتمع أن تنقلب إلى تمرّد، ولا يتطلّب الأمر سوى الإرادة الحازمة لمجموعات تقدّمية لتحقيق انتصار على مجرّد قوة الأسلحة، التى تصبح آنذاك كلّ ما يدعمّ النظام بأسره(١٠٧).

وبالنسبة للمعهد، تقوم "النظرية النقدية للمجتمع" بمجرد تسجيل "جدليات" هياكل السلطة وكأنها شئ مّا **يمكن** أن يتصادف تجسّده فى ثورة. والواقع أن النظرية السيكولوچية لمدرسة فرانكفورت لم تجر صياغتها وفقاً لاحتياجات أيّ نضال أيديولوچى فى الحاضر. ولا توجد فى أيّ مكان إشارات فيما يتعلق بنظرية واستراتيچية للنضال المناهض للسلطوية.

أمّا موقف رايش فقد كان مختلفاً إلى حدّ كبير؛ فرغم أن "اقتصاداً اشتراكياً يمكنه وحده أن يوفّر أساساً للنمو الحرّ للعقل والجنسية"، إلا أن التحليل النفسى يمكن وينبغى أن يلعب دوراً ثورياً فى مجال تربية الطفل «كأساس سيكولوچى للتربية الاشتراكية"(١٠٨). وقد تم عرض استراتيچية التربية الاشتراكية فى مؤلّف رايش، **النضج الجنسى والتقشف والأخلاق الزوجيّة الكبتية**(١٠٩)، كما جرت متابعتها بنشاط، برعاية الحزب الشيوعى الألمانى **KPD**، بوصفها "السياسة الجنسية إزاء هدف اجتماعىٍ واعٍ **(Zielbewusste sexualpolitik)**"(١١٠). والواقع أن رايش انتقد الحزب الشيوعى الألمانى على عجزه عن أن يدرك إدراكاً تاماً المغزى الثورى للتربية المناهضة للنزعة السلطوية. فقيادة الحزب خلقت من هذه "السياسة" صنماً واكتفت بفضح هتلر بوصفه عميل الرأسمالية الاحتكارية الأكثر رجعية. ولم تقم هذه القيادة بربط ذلك بصورة إيجابية "بالحياة اليومية التافهة، العادية، البدائية، البسيطة" التى تحياها الجماهير. وكان من شأن ربط كهذا فقط أن "يوحّد العملية السوسيولوچية الموضوعية والوعى الذاتى للبشر". ويشدّد رايش على أنه لا يكفى أن **نلاحظ** التناقضات فى الكلّ الاجتماعى الاقتصادى؛ فهذه التناقضات يجب **استغلالها** إلى الحدّ الأقصى(١١١). وكان من شأن التوفيق بين الضرورة الاقتصادية والوعى البروليتارىّ أن ينتج وحده العمل التوحيدى للثورة.

كان رايش يعمل فى هذا المؤلَّف أثناء النضالات الطبقية الحاسمة والمصيرية فى السنوات الأخيرة لجمهورية ڤايمار. وكانت مدرسة فرانكفورت، على النقيض من ذلك، لا تداعبها أية آمال فى تغيير العالم؛ وهكذا فقد شرعوا فى تفسيره. وهذا التفسير، رغم كونه جدلياً، لم يُنتج أية مفاهيم خاصة باستراتيچية مناهضة للنزعة السلطوية، بل إنه فشل فى تأكيد **الحاجة إلى** استراتيچية كهذه. ورغم شجب المعهد لإصلاحية الحزب الاشتراكى الألمانى **SPD** ونزعته التطورية (التدريجية) المجرّدة، ورغم تشديد المعهد على دور النضال الطبقى، فإن النظرية السيكولوچية لمدرسة فرانكفورت لم تنشئ أية مفاهيم **عملية** لتعزيز هذا النضال. أمّا الاستثناء الوحيد، وهو إنتاج ماركيوز منذ منتصف الستينات، فسوف نناقشه بعد قليل.

١١- إضفاء طابع المطلق على علم النفس

لا يمثّل الافتقار إلى الممارسة العينية فى النظرية السيكولوچية لمدرسة فرانكفورت مجرّد زلّة، بل هو فى الواقع محصلة منطقية "للنظرية النقدية للمجتمع" بمجملها. والبُعد المادىّ للممارسة لا يمكن إدراكه إدراكاً تاماً إلاّ من جانب نظرية ترتبط مباشرة بما ينظر إليه هوركهايمر، بطريقة معمّمة، كقوة محرّكة للتاريخ: أىْ النضال الطبقى. وتفترض تلك العلاقة مسبّقاً تحليلاً طبقياً قائماً على أساس اقتصادى، وهذا التحليل هو ما لم تقدمه مدرسة فرانكفورت قط، رغم نقدها لفرويد على عجزه عن تمييز مقولاته وفقاً للإطار الطبقى[١١٢].

غير أنه فى غياب نظرية اقتصادية راسخة، يصبح دور علم النفس مشوّهاً. وفى البداية، كان هوركهايمر ينظر إلى علم النفس على أنه "علم مساعد" فى شرح التاريخ، الذى كان ينبغى تأسيسه على مقولات اقتصادية من الناحية الجوهرية[١١٣]. وكما أكدّ أدورنو، محقاً تماماً، فإن اللجوء إلى علم النفس لم يكن بدون أخطار؛ وقد كتب أدورنو، متحدثاً عن ماركس:

> لم يكن لدى هذا الأخير "علم نفس ظاهر". لم يكن لديه أىّ علم نفس على الإطلاق، وذلك لأسباب نظرية مقنعة. فالعالم الذى فحصه ماركس كان يحكمه قانون القيمة، وليس روح البشر. وفى الوقت الحاضر لايزال البشر موضوعات أو موظفين للعملية المجتمعية. والواقع أن تفسير العالم

بواسطة علم نفس ضحاياه يفترض بصورة مسبقة انحرافاً عن الآليات الأساسية والموضوعية التى يخضع لها البشر(١١٤).

ورغم أن مدرسة فرانكفورت كانوا يتفوقون على أية نزعة سيكولوچية فظة، فإن تبنيهم لعلم النفس كان يميل فعلاً إلى ذلك "الانحراف" الذى أشار إليه أدورنو أعلاه، على وجه التحديد.

وأخيراً فإن مدرسة فرانكفورت غير واضحة فيما يتعلق بمسألة ما الذى **يمكن** لعلم النفس أن يكشفه عن التطويع. هل يمكنه أن يكشف أىّ شئ عن فشل الجبهة المتحدة فى ألمانيا الڤايمارية؟ هل يمكنه أن يكشف أىّ شئ عن الفاشية؟ تتمثل إحدى الإجابات فى أن بمستطاع علم نفس مادىّ تاريخىّ أن يساعد فى إلقاء الضوء على الجانب النفسىّ لنزوع البرچوازية الصغيرة نحو الفاشية. وفى هذا الصدد، كان هوركهايمر مصيباً عندما أعلن أن المعهد سيركّز تحليله على العمال ذوى الياقات البيضاء (انظر الفصل الأول). غير أنه مع مضىّ الوقت، حرّر الاهتمام السيكولوچى نفسه من المفهوم المادى التاريخى الشامل، وتم توسيع دراسة ما يسمى "بالطبقات الوسطى"، كنموذج مثالىّ، ليشمل البروليتاريا الحضرية. وهكذا كتب هوركهايمر فى عام ١٩٣٣، عام تعيين هتلر مستشاراً، كتب قائلاً إن البروليتاريا، أيضاً، تبدى "سمات برچوازية"؛ ويتحدث هوركهايمر هنا فى إطار سيكولوچى إلى حدّ بعيد(١١٥).

وهذه الأطروحة، المفرطة فى التبسيط، والتى لم يتم إثباتها إلى يومنا هذا، هذه الأطروحة الخاصة ببرچزة **(Verbürgerlichung)** البروليتاريا، تعمل ضدّ أىّ تحليل طبقى حقيقى. وبصفة خاصة، فإنها تضفى غموضاً على الحاجة النظرية إلى تحليل خاص بالتطويع **الاقتصادى**، من نوع التحليل الذى أجراه ألفريد زون- ريتيل والذى لا يتم إنجازه عن طريق منهج ومقولات «النظرية النقدية للمجتمع». وفى فصل عن الدراسات الأولى للمعهد حول السلطة، كتب مارتن چاى يقول: «كما ينبغى أن نتوقع، تم تطبيق النظرية النقدية على المشكلة الأشدّ إلحاحاً فى ذلك الزمن، مشكلة صعود الفاشية»(١١٦). ومن المؤسف أن مشكلة الفاشية تشمل جوانب أكثر بكثير من تلك التى أخذت مدرسة فرانكفورت فى فترة **الصحيفة** على عاتقها أن تقوم بدراستها. ولا ينبغى مطلقاً أن ننسى أنه فى الانتخابات الأخيرة السابقة للإرهاب فى ألمانيا الڤايمارية (نوفمبر ١٩٣٢)، كان المجموع "الموحَّد" للأصوات التى حصل عليها الحزبان العماليان أكبر من مجموع الأصوات التى حصل عليها النازيون. ومن الجلىّ تماماً أن أية محاولة لتفسير صعود الفاشية على أساس "برچزة" لسجايا وطباع البروليتاريا ليست سوى خليط انتقائى من ماركس وفرويد.

١٢- الدور الذى يلعبه علم النفس فى "النظرية النقدية للمجتمع" فى شكلها الراديكالى عند ماركيوز

كشف ماركيوز مؤخراً عن أن أحد خلافاته الكثيرة مع هوركهايمر فى الثلاثينات كان يتمثل فى أن إنتاج المعهد كان "سيكولوچياً أكثر مما ينبغى"(١١٧). وسيكون مثيراً إذن أن نرى كيف يختلف استخدام ماركيوز الخاص للمقولات السيكولوچية فى نظريته ذات الطابع الراديكالى منذ الستينات عن استخدام زملائه فى فترة **الصحيفة**. وليس هذا مكان إجراء تحليل شامل لإعادة الفحص التى قام بها ماركيوز لكامل ميتاسيكولوچيا فرويد. ويكفى أن نقول إن **إيروس والحضارة**، بخلاف إنتاج فروم، اعترف بالحاجة إلى استيعاب إشكالية إنتاج فرويد بعد عام ١٩٢٠ وكذلك إلى تحرير الإيروس من الأفق النظرىّ المحدود أيديولوچياً عند فرويد. ورغم أن ماركيوز يدافع فعلاً عن "دافع الموت" (ضدّ "المراجعة الفرويدية الجديدة")، فإن هذه الأطروحة يجرى تخليصها بصورة منهجية من التشاؤم الجوهرىّ عند فرويد(١١٨).

غير أنه فى الإنتاج الأخير لماركيوز، يتّسم علم النفس بمغزى مختلف تماماً عن ذلك الذى كان يتّسم به بالنسبة للمعهد فى بداية الأمر. وكان **إيروس والحضارة** احتجاجاً ورؤية فى آن معاً. وفى الستينات، أصبح النشاط النظرى لماركيوز استجابة **لحركة** فعلية، الحركة الطلابية المناهضة للنزعة السلطوية، تلك الحركة التى كانت تدعو إلى التحرير الشامل، والتى كانت تُعدّ بطريقة تجريبية نظريةً واستراتيچيةً لهذا التحرير. وفى حين انقلب هوركهايمر إلى رجعىّ، متخلّياً عن إنجازاته القديمة ومدافعاً فى الواقع عن بيانات البابا حول حبوب منع الحمل(١١٩)، تحالف ماركيوز مع الحركة الجديدة، مستمداً منها إلهاماً جديداً من أجل «النظرية النقدية للمجتمع».

وفى مواجهة الرأسمالية الاحتكارية والأحزاب العمالية الجماهيرية، المنحطة والبيروقراطية، أكدّ ماركيوز أهمية النضال ضدّ التشيؤ داخل نطاق الذات وفيما بين الأصدقاء، وهذا هو معنى الثورة "البيولوچية" التى يُساء فهمها عادة:

> لكنْ رغم أن فكرة الإمكانية التحرريّة للمجتمع الصناعى المتقدّم يقمعها (ويكرهها) منظمو القمع ومستهلكوه، فإنها تحفز المعارضة الراديكالية وتمنحها طابعها الغريب وغير التقليدىّ. وبصورة مختلفة

عن الثورات في المراحل السابقة في التاريخ، يتم توجيه هذه المعارضة ضدّ مجمل مجتمع جيّد الأداء ومزدهر -وهي احتجاج ضدّ شكله- الشكل السلعي للبشر والأشياء، وضدّ فرض القيم الزائفة وضدّ فرض أخلاقية زائفة(١٢٠).

ولكنّ ماركيوز حليف **نقدي**، مصمّم على دفع الحركة الجديدة دوماً إلى الأمام. وبالتالي يؤكد ماركيوز الانتقال من مناهضة النزعة السلطوية إلى ما يسمى "بالمرحلة التنظيمية". ورغم أن معارضة ماركيوز تميل، كما سبق أن أوضحنا (الفصل الثالث)، إلى نظرية العفوية لدى الشيوعية المجالسية، فإنه لا يحجم عن إبداء بعض الأحكام القاطعة فيما يتعلق بميراث المرحلة السابقة. فمن الواجب إنقاذ مناهضة السلطوية من مأزق الفوضوية البرجوازية الصغيرة: «يعني التحرير الفرديّ تجاوز الفرد **البرجوزاي**»، الأمر الذي يفترض مسبّقاً «تحرير المجتمع»(١٢١). وذلك يفترض مسبقاً التنظيم الثوريّ.

وفي حين تحدثت **الدراسات** عن قيادة الجماهير من جانب "مجموعات متحررة من أية نماذج نفسية عميقة الجذور، وتبنى أعمالها على المعرفة"، يتخلى ماركيوز عن ميل مدرسة فرانكفورت إلى أقنمة أية معرفة "خالصة"؛ وبدلاً من ذلك، ينظر ماركيوز إلى المعرفة النقدية بوصفها معرفة بالتشويه الذي أحدثه المجتمع في المرء **ذاته**:

حسب صياغة أحد الراديكاليين الألمان الشباب، فإن "كلاً منّا (نحن الراديكاليين) تمّ على نحو ما إغراقه وتخبيله وإشباعه وتشويهه بتناقضات المجتمع القائم. وحيث أن حلّ هذه التناقضات لا يمكن أن يكون إلاّ عمل الثورة ذاتها، فلابدّ من أن تحملها الحركة، وإن كان ذلك باعتبارها تناقضات **مُدرَكة**، تدخل في تطوير الاستراتيجية(١٢٢).

وهكذا استجابت نظرية ماركيوز ليس للحركة المناهضة للنزعة السلطوية فحسب بل كذلك للتطوّر النظرى والاستراتيجي خارج نطاق هذه الحركة. وأخيراً فمهما يكن تقييم المرء للأهمية السياسية المحدّدة لماركيوز، من الجليّ أن إنتاجه منذ الستينات يسجّل تقدماً من جانب "النظرية النقدية للمجتمع" على المعهد في فترة **الصحيفة** وعلى زملاء ماركيوز السابقين.

١٣- التطويع: الانتقال من علم النفس إلـــى "صناعـــة الثقافـــة"

إذا عدنا إلى الثلاثينات، يمكننا القول إنه فى حين أن الإنتاج اللاحق لماركيوز كان التعبير النظرى عن حركة فعلية تطالب بالتحرّر، فإن دراسات المعهد السيكولوچية فى د. ؛ **الصحيفة** كانت من الناحية الجوهرية نظرية عن **التطويع**. وقد تم من قبل عرض .. تلف التشويهات النابعة من هذا التوسيع للمادية التاريخية. غير أنه، حتى خلال لثلاثينات، مرّ تحليل التطويع بتحوّل، كما تم تقييد دور علم النفس الفرويدى. وفى ظاهر الأمر، انعكس هذا فى واقع أن **الدراسات** كانت تنشر فى حالة غير نهائية. كما انعكس فى انحراف فروم عن المعهد، وسط جوّ من الاستياء المتبادل، الذى لاتزال أسبابه غير واضحة تماماً[١٢٣]. ولكن الأسباب الأعمق وراء هذا التغيرّ تكمن، على أىّ حال، فى التغيرّ الذى طرأ على موضوع دراسة مدرسة فرانكفورت.

وفى الولايات المتحدة الأمريكية، وجدت مدرسة فرانكفورت نفسها أمام دولة رأسمالية احتكارية متقدمة، ذات شبكة متقدمة على نحو مماثل من الثقافة الشعبية، غير الفاشية، ولكنْ التطويعية رغم ذلك. ولم يعودوا ينظرون إلى الأسرة على أنها العامل الحاسم فى إضفاء الطابع الاجتماعىّ؛ وعلى العكس من ذلك لاحظوا تحلّلا فى الأسرة، وبالتالى تقييداً عنيفاً لمغزى نموذج فرويد عن الهو **id**، والأنا **ego**، والأنا الأعلى **super ego**. وبصورة تدريجية أصبح المكوّن السيكولوچىّ بمجمله مندرجاً تحت تحليل اجتماعى سياسىّ أعرض لإنتاج وتوزيع واستهلاك الثقافة الشعبية. وسوف نناقش مفهوم "صناعة الثقافة" بإسهاب فى الفصل الخامس؛ أمّا الآن، فيكفى أن ندرك التغيرّ الذى طرأ على اهتمام مدرسة فرانكفورت من تحليل الأسرة إلى الدراسة الأكثر تعقيداً لوسائل الإعلام الجماهيرية. ويُعدّ كتاب ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، نموذجياً كتقييم لهذا التغيرّ وأسبابه:

> يدلّ الإدماج.... على وجود بُعْدٍ داخلىّ متميّز عن بل مضادّ للضرورات الخارجية- وعى فردىّ ولا شعور فردىّ **بصرف النظر عن** الرأى العام والسلوك العام.... واليوم قام الواقع التكنولوچى باجتياح وتضييق هذا الحيّز الخصوصىّ. فالإنتاج الكبير والتوزيع الكبير يطالبان بالفرد **بكامله**، وكفّ علم النفس الصناعى منذ وقت طويل عن الاقتصار على المصنع. ويبدو أن العمليات المتنوّعة للإدماج قد تحجّرت على ردود أفعال آلية تقريباً[١٢٤].

ويضيف ماركيوز أن دور الأسرة كعامل لإضفاء الطابع الاجتماعىّ اضطلعت به بصورة متزايدة "مجموعات ووسائط خارجية"(١٢٥). وقد شكلت الوسائط الثقافية بصورة خاصة الموضوع الرئيسى للعدد الأخير من **الصحيفة** (التى كانت تحمل آنئذ عنوان **دراسات فى الفلسفة والعلم الاجتماعى**) وأصبحت سيئة السمعة تحت عبارة مدرسة فرانكفورت القائلة «صناعة الثقافة: التنوير بوصفه خداعاً جماهيرياً»(١٢٦).

ولا تزال المقولات السيكولوچية تلعب دوراً، بطبيعة الحال، ولكن الأساس النظرى الإجمالى أصبح الآن ذلك الخاص بالثقافة الشعبية الجماهيرية(١٢٧). ويعود الإنتاج النقدى لمدرسة فرانكفورت فى هذا المجال إلى الثلاثينات، وبصفة خاصة إلى المقالات التى كتبها أدورنو، ويشكّل أحد الإسهامات البارزة لمدرسة فرانكفورت فى نظرية نقدية عن المجتمع المعاصر. وإلى هذا الجانب من عملهم ينبغى لهذه الدراسة ما بعد النقدية أن تتجه الآن. وكما كان الأمر من قبل سيتمثل الهدف فى كل من استيعاب المقولات والتحليلات النقدية، وكذلك التحديد الدقيق للنواقص والتشوهات النابعة من عجزهم عن وضع نظرية وافية عن التطويع الاقتصادىّ والتحرير السياسى.

[٥]

علم الجمال المادىّ التاريخىّ:
الفن بصفه "إيجاباً" و"صناعة ثقافة" و"نفياً"

كانت محاضرة هوركهايمر الافتتاحية قد ركّزت على مسألة "العلاقة بين الحياة الاقتصادية للمجتمع، والتطوّر النفسىّ للأفراد، والتغيّرات فى المجالات الثقافية (بالمعنى الأضيق)". وتشتمل هذه الأخيرة بصفة خاصة على الفن[١]. وهكذا حمل العدد الأوّل من **الصحيفة Zeitschrift** مقال لوڤنتال "حول الموقف الاجتماعى للأدب". ولا يدعو إلى الدهشة أن لوڤينتال (الذى ولد فى عام ١٩٠٠) يشدّد هنا على الحاجة إلى أساس نظرى شامل: "نظرية متّسقة للتاريخ والمجتمع"[٢]. والأمر الذى له دلالته أن لوڤينتال يضيف ما يلى:

> فى التفسير الاجتماعى للبنية الفوقية... يحتلّ مفهوم الأيديولوچية موقعاً حاسماً. ذلك أن الأيديولوچية مكوّن من مكونات الوعى يتميز بوظيفة حجب التناحرات الاجتماعية ويستبدل بالفهم الصحيح لهذه التناحرات وهم الانسجام. وتتمثل مهمة التاريخ الأدبى إلى حدّ كبير فى تحليل الأيديولوچيات[٣].

وهذه النظرية، التى تستبق النقد اللاحق للفن "الإيجابى"، تبرز مسألتين رئيسيتين: الأولى، ما هى جوانب الهياكل الاجتماعية المعنية التى تجد تعبيرها فى عمل محدّد من الأعمال الأدبية؟ والثانية، ما هى تأثيرات ذلك العمل داخل المجتمع الذى تم إنتاجه فيه؟[٤]. غير أن لوڤينتال يركّز، فى تحليلاته الفعلية، على المسألة الأولى؛ أمّا المسألة الأخيرة فلا تتم معالجتها بصورة جدّية، وهكذا فإن مسألة فن تحريضىّ، يعكس المجتمع **بصورة نقدية**، ويتوجّه إلى جمهور معيّن وإلى تعزيز الممارسة الاجتماعية الثورية، لا يجرى حتى طرحها.

غير أنه يجب، قبل أن نشرع فى القيام بعملية ما بعد -نقد **metacritique**، أن ندرك إدراكاً تاماً أنه لم يتغيرّ الدور النسبىّ لعلم الجمال خلال الثلاثينات فحسب (انظر الفصل الرابع) بل، بالإضافة إلى ذلك، كان نفس الموضوع الذى يعالجه علم

الجمال هذا كمّاً محدّدًا تاريخياً، وبالتالي متغيراً. وكما كتب أدورنو في وقت لاحق فإن: "تعريف ما هو فن يرشده بصورة أوّليّة ما كانه هذا الفن فيما مضى، لكنه لا يجعل نفسه شرعياً إلاّ عن طريق ربط نفسه بما أصبح عليه، وإلاّ عن طريق ترك نفسه مفتوحاً على ما يسعى إلى أن يصير إليه وقد يكون بمستطاعه أن يصير إليه"(٥). ويتمثل علم جمال مدرسة فرانكفورت في تحليل الفن في توتّره الديناميّ مع الكلّية الاجتماعية- التاريخية: تحليل نضاله الثوريّ ضدّ، وانتصاره على، الأيديولوچية الإقطاعية؛ تحليل أوج ازدهاره وانحطاطه اللاحق؛ تحليل انحطاطه إلى "صناعة ثقافة"؛ بالإضافة إلى مسألة وجود الفن بصورة غير مستقرة دوماً بوصفه قوة اجتماعية نقدية. وأيّ تحليل واف لمدرسة فرانكفورت يجب أن يستوعب، وإنْ بصورة نقدية، هذا الإطار النظري بأسره.

١- الفن بوصفه إيجاباً

إذا وضعنا جانباً إنتاج ڤالتر بنيامين (وهو شخصية هامشية في مدرسة فرانكفورت ستجرى مناقشة نظرياته فيما بعد)، يتمثل الموقف الأكثر تقدّمًا حول الفن والذى تبنته مدرسة فرانكفورت في كلّ تاريخها في الفكرة النقدية المتمثلة في "الإيجاب". وقد أعطى ماركيوز -في عام ١٩٣٧- هذه الفكرة أوضح تعبير عنها:

> المقصود بالثقافة الإيجابية تلك الثقافة الخاصة بالعهد البرچوازيّ والتى أدّت في مجرى تطوّرها إلى عزل العالم العقلي والروحي كعالم مستقل من القيم عن الحضارة وهو عالم يُعدّ أيضاً أسمى من الحضارة. وتتمثل سمته المميزة الحاسمة في تأكيد عالم مُلزِم بصورة شاملة، وأفضل وأكثر قيمة بصورة أبدية، عالم يجب تأكيده بصورة غير مشروطة، عالم مختلف جوهرياً عن العالم الواقعي المتمثل في النضال اليومي من أجل البقاء، لكنه قابل للتحقيق من جانب كل فرد لنفسه "من الداخل"، بدون أيّ تحويل للواقع الاجتماعي"(٦).

وحيث أن هذا الرأي ليس، في الواقع، سوى النقد الماركسي للمثالية الجدلية، منقولاً إلى مجال علم الجمال، فلا يدعو إلى الدهشة أن هذا النقد ليس مجرّد شجب: يشدّد ماركيوز على أن هذه الثقافة ذاتها كانت، رغم، أو -ربمّا- بسبب، مثاليتها،

تعبيراً عن السخط إزاء عالم تسوده الحتمية الاقتصادية العمياء. وقد بذل فن العهد البرجوازى الليبرالىّ قصارى جهده فى سبيل كشف الطبيعة الإنسانية والعلاقات الإنسانية المختفية وراء الستار المشيّأ للإنتاج السلعىّ، موجّهاً بذلك إصبع الاتهام إلى الفيتيشية الاقتصادية. ولكن النقد المادى "للثقافة الإيجابية" يظلّ قائماً:

> تستخدم الثقافة الإيجابية الروح كاحتجاج ضدّ التشيّؤ، فقط لتستسلم له فى نهاية الأمر.... وفى شكل الوجود الذى تنتمى إليه الثقافة الإيجابية، "لا تكون السعادة بسبب البقاء على قيد الحياة... ممكنة إلاّ بوصفها سعادة فى الوهم". غير أن هذا الوهم له تأثير واقعى، هو خلق السخط. غير أن معنى هذا الأخير يتبدّل تبدّلاً حاسماً؛ إنه يدخل فى خدمة الأمر الواقع(٧).

وبالتالى فإن "الثقافة الإيجابية" محكوم عليها بالعجز، كما يبرهن ماركيوز، بحكم وسط وجودها ذاته. ويشكل هذا، فى سياق الحديث عن علم الجمال، مطلباً إلزامياً للتخطى النظرىّ والعملىّ للمثالية.

ويطرح هذا مسألة تجاوز هذه الثقافة: وذلك يعنى، ليس فقط مجرّد تأمّل نقدىّ فيها بل أيضاً، وقبل كلّ شئ، الالتزام بتحرير القوى المعارضة التى يصوّرها الفن، وتحرير الفن ذاته من تشويهات المثالية. والمهمة التى تطرح نفسها هى تطوير نظرية وممارسة جماليتين نقديتين يمكنهما، بفضل إدراك البُعد المادىّ "للسعادة" و"الحرية"، وبفضل التخلّص من أىّ إضفاء لطابع المطلق على "الروح" أو "الفن"، أن تؤلّفا قوة معارضة متماسكة داخل المجتمع، ترتبط ارتباطاً فعلياً بحاجات وغايات ومنظورات الممارسة الاجتماعية النقدية بمجملها. والأمر الذى له دلالته أنه عند نقطة الاتصال هذه على وجه التحديد يتقهقر علم جمال مدرسة فرانكفورت ليدخل فى متاهة من التناقضات غير القابلة للحلّ.

غير أنه قبل بحث الطبيعة المحدّدة لعجز مدرسة فرانكفورت، فى علم الجمال، كما فى نظريتهم الاجتماعية بمجملها، عن تبنىّ ما يسميه كرال «وجهةالنظر الطبقية العملية»، يجب أن يكون مفهوماً بكل جلاء أن الازدواج فى نقد «الإيجاب». لا يخلو من مبرّر مّا. ففى مواجهة الإطار الاجتماعى السياسى الجديد الذى تؤلّفه الرأسمالية الاحتكارية والفاشية و"صناعة الثقافة"، لابدّ من إدخال تعديل على تقييم الثقافة الليبرالية. وترتدى الثقافة "الإيجابية" لرأسمالية دعْه يعمل **laissez- faire** مغزى الأثر الرجعىّ لقوة تدميرية، بحكم كونها غير ذات بُعد واحد. وهذه النظرية معروفة تماماً من

كتاب **الإنسان ذو البُعد الواحد**، ولكنها تبرز أيضاً فى مقال ماركيوز فى عام ١٩٣٧ حول "الإيجاب":

> إن القوة النقدية والثورية للمثل الأعلى، الذى رغم عدم واقعيته ذاته، يُبقى أفضل رغبات البشر حيّةً وسط واقع ردئ، تُصبح أكثر وضوحاً فى تلك الفترات التى تكون الفئات الاجتماعية المتخمة قد وصلت فيها إلى حدّ خيانة المثل العليا الخاصة بها(٨).

ويكمن ضعف هذا التقييم فى واقع أن "القوة النقدية والثورية للمثل الأعلى" لا يتم سوى مجرّد إرجاعها إلى مكانتها السابقة، فلا يجرى تجاوزها إلى التزام بمهمة ممارسة نقدية جمالية تتكيف لتتلاءم مع متطلبات النضال الأيديولوچى الجماهيرى فى المحيط الاجتماعى التاريخى الجديد. ولا تفعل «القوة النقدية والثورية» أكثر من أن "تصبح واضحة". ويتم إثبات سلبية هذا الموقف بمزيد من الجلاء بتأكيد أنه "حتى الإبقاء على الرغبة فى التحقق خطرٌ فى الوضع الراهن"(٩). أمّا الانتقال من هذا "الخطر" إلى الممارسة النقدية فلا يتم تقديم تصوّر عنه.

ولكن أية مناقشة لممارسة كهذه ستظل مجرّدة بالضرورة إلى أن يتم إدراك طبيعة "صناعة الثقافة" والتطويع الأيديولوچى عبْر الثقافة الشعبية. وهذه المهمة تواجه المثقف النقدىّ فى الوقت الحاضر، ليس أقلّ مما واجهت مدرسة فرانكفورت فى الثلاثينات. وهذه المهمة، التى تحدّدت بصورة حاسمة، أصبحت فى متناولنا تماماً فى الوقت الحاضر، ويرجع ذلك إلى حدّ بعيد إلى إنجازات فريق هوركهايمر فى هذا المجال خلال فترة **الصحيفة**.

٢- الفن بوصفه تطويعاً: "صناعة الثقافة"

قامت مدرسة فرانكفورت بصياغة نقدها للتطويع الثقافى فى قالب هجوم ليس فقط على الفاشية (وكأنه موجّه إلى "شئ مّا فى ذاته")، بل -أساساً- فى قالب هجوم على الرأسمالية الاحتكارية بمجملها. وبالتالى يتحدث مقال ماركيوز حول "الإيجاب"، بعد أن عرض بإيجاز "الحرية" **الداخلية** فى المجتمع الليبرالى، عن الحل القمعى لهذا الازدواج فى صورة "التعبئة الشاملة فى عهد الرأسمالية الاحتكارية" (انظر الفصل الثانى). ويؤدىّ هذا، وهو الموقف الأشدّ راديكالية لمدرسة فرانكفورت، إلى ظهور مفهوم عن الشمولية لا يمكن استخدامه للدفاع الأيديولوچى عن الرأسمالية اللافاشية المعاصرة.

وهذا المفهوم عن الشمولية هو الذى يشكل جوهر تقييم المعهد للثقافة الشعبية بوصفتها قوة تطويعية. وفى أحد مقالاته الأخيرة فى **الصحيفة**، يضع هوركها يمر مقولتى "التسلية الشعبية" و"الصناعات الثقافية" جنباً إلى جنب، حيث تكون المقولة الوسيطة هى مقولة "التطويع"(١٠) على وجه التحديد. وفى **جدل التنوير**، الذى يوّحد فى كل واحد ويضفى المزيد من الاتساق على تحليل فترة **الصحيفة**، يعرض هوركها يمر وأدورنو بإيجاز ما يريان أنها سمات قمعية للثقافة الشعبية الحديثة:

> يصبح الفن الخفيف ظلّ الفن القائم بذاته. إنه الإدراك الاجتماعى الردئ للفن الجادّ... وتتمثل الحقيقة فى الانقسام ذاته: فهو يعبر على الأقل عن سلبيّة الثقافة التى يشكّلها العالمان المختلفان. ولا يمكن بحال من الأحوال إنهاء التضادّ عن طريق امتصاص الفن الخفيف فى الفن الجادّ أو العكس. غير أن هذا هو ما تحاول صناعة الثقافة أن تقوم به... أمّا إلغاء امتياز التعليم عن طريق أسلوب بيوع التصفيات فإنه لا يفتح أمام الجماهير العوالم التى سبق إقصاؤها عنها، بل يساهم مباشرة، فى ظلّ الشروط الاجتماعية القائمة، فى انحطاط التعليم ونشوء الخواء البربرى"(١١).

وهكذا فإن ما تهاجمه مدرسة فرانكفورت ليس تطوّر الثقافة الجماهيرية بوصفها ثقافة **جماهيرية**، بل الشكل القمعى المحدد الذى ترتديه الثقافة الجماهيرية أو يتم فرضه عليها برعاية رأس المال الاحتكارى.

ويرجع فضل تطبيق "النظرية النقدية للمجتمع" على الثقافة الشعبية إلى حدّ بعيد إلى أدورنو، الذى لم ينتقل إلى أمريكا إلاّ فى عام ١٩٣٨ (متأخراً بصورة ذات مغزى عن زملائه)، ليعمل فى مشروع أبحاث إذاعة برنستون. ولا غرابة فى أن التحليل النقدى الذى وجهه أدورنو للثقافة الشعبية كان فى نفس الوقت نقداً للمنهج الوضعىّ المستخدم فى "وسائط الأبحاث" الأرثوذكسية. وبعد ذلك بعقود كشف أدورنو النقاب عن التوترات بينه وبين زملائه الذين كانوا يشكّلون الاتجاه السائد حول مشروع الأبحاث هذا: رفض أدورنو أن يقيس ويصنّف نماذج ردود أفعال المستهلكين وكأن هذه النماذج "محدّدة" بحيث لا يمكن تحويلها. وبدلاً من ذلك، كان معنياً بربط هذه النماذج "بالواقع الموضوعى" لما كان المستهلكون يُبدون ردود أفعالهم عليه(١٢).

ولكى يوضح موقفه الخاص، ولكى يشرع فى اصطناع جهاز مقولى ملائم، أنتج أدورنو ما يعدّ بلا جدال مقاله الأكثر محورية فى **الصحيفة**، "حول الفيتيشية

الموسيقية وتردّى الاستماع"[١٣]: وقد حاول هذا المقال البارع فكرياً أن يضع نقد الثقافة الشعبية داخل إطار نقد ماركس للفتيشية السلعيّة؛ كتب أدورنو:

> يحدّد ماركس الطابع الفتيشى للسلعة بأنه تبجيل ما سبق أن أنتجه المرء بنفسه لكنه، كقيمة تبادلية، أصبح مغترباً عن المنتج (بكسر التاء) والمستهلك ("الإنسان").... وهذا السرّ هو السر الحقيقى وراء النجاح والشهرة. وهو مجرّد انعكاس لما دفعه المرء مقابل الناتج فى السوق: إن المستهلك يعبد حقاً وفعلاً النقود التى دفعها مقابل تذكرته التى اشتراها لدخول كونشرتو توسكانينى. وهو الذى "صنع"، بالمعنى الحرفى تماماً، ذلك النجاح، الذى يشيّؤه ويقبله كمعيار موضوعىّ دون التعرّف على نفسه فى ذلك النجاح[١٤].

وتماماً مثلما ارتكز مفهوم ماركس عن الفتيشية على تحليل **للإنتاج** السلعى، فإن توسيع أدورنو لهذا المفهوم ليشمل استهلاك الثقافة الشعبية اقتضى القيام بنقد منهجىّ **لإنتاج** هذه الثقافة. وقد ظهر هذا النقد فى صحيفة المعهد بعنوان "حول الموسيقى الشعبية"[١٥].

ويبدأ عرض أدورنو لإنتاج الثقافة الشعبية بظاهرة "التنميط" أو "التوحيد القياسى **standardisation**، وهى عملية تفرض احتكارات صناعة الثقافة عن طريقها الأعمال الناجحة، والأنماط، و"الأمزجة" على المادة التى ينبغى تشجيعها. وللتوحيد القياسى مكمّل هو تقنية "النزعة الفردية الكاذبة"، التى تقدّم "عذراً" عن رتابة المادة عن طريق السماح بـ، وحتى تشجيع، انحرافات "حافزة" عن النموذج:

> نعنى بالإضفاء الكاذب للطابع الفردىّ إحاطة الإنتاج الثقافى الجماهيرىّ بهالة الاختيار الحرّ أو السوق المفتوحة على أساس التوحيد القياسى ذاته. والتوحيد القياسى للأغانى الناجحة يُبقى المستهلكين على الخط عن طريق القيام بالاستماع بالنيابة عنهم، إن جاز القول. والنزعة الفردية الكاذبة، بدورها، تبقيهم على الخط عن طريق جعلهم ينسون أن ما يستمعون إليه قد سبق الاستماع إليه بالنيابة عنهم، أو أنه "سبق هضمه"[١٦].

وتوزيع هذه السلعة ذات الطابع الفردى الكاذب يجد التقنية الملائمة لتعزيزه فى الإعلان المتواصل الذى يحطم أية مقاومة لما هو متماثل دوماً عن طريق "إغلاق سبل الهرب"[١٧]. وبهذه الطريقة، تصبح عادات الاستماع ذاتها موحّدة قياسياً.

وفى هذه الحالة، فإن ادّعاء "إعطاء الجماهير ما تريده" لا يكون مقبولاً (بصورة وضعية) بوصفه واقعاً لا يقبل التحويل، بل يتعرّض هذا الادعاء ذاته لتهمة "التطويع". ويرجع الفضل إلى أدورنو فى ربط هذا التطويع، وإنْ بصفة برنامجية وحسب، بمسألة تطويع الجماهير على جبهة الإنتاج:

> ومستهلكو التسلية الموسيقية هم أنفسهم موضوعات، أو -فى الواقع- منتجات لنفس الآليّات التى تقرّر إنتاج الموسيقى الشعبية. ولا يقوم وقت فراغهم إلاّ بإعادة إنتاج قدرتهم على العمل. إنه وسيلة بدلاً من أن يكون هدفاً.... وهم يريدون السلع الموحدة قياسياً والإضفاء الكاذب للطابع الفردىّ لأن وقت فراغهم هرب من العمل وهو فى نفس الوقت قد صيغ على غرار تلك المواقف السيكولوچية التى عودهم عليها على وجه الحصر عالم العمل اليومىّ الذى يعيشون فيه(١٨).

ورغم أن فكرة التطويع **الاقتصادى** لا تقدّم، فى "النظرية النقدية للمجتمع"، مفهوماً وافياً بالغرض عن "الخضوع الفعلى للعمل فى ظلّ رأس المال"، إلاّ أن المفهوم المنهجى صحيح تماماً.

كذلك كانت مدرسة فرانكفورت موفّقة تماماً فى تأكيدها الخاص بأن التطويع على مستوى البنية الفوقية ليس جزءاً من أية "مؤامرة فاشية". وعلى العكس من ذلك فإن كامل إنتاج واستهلاك الثقافة الشعبية يوجّهها أساساً نفس النوع من القوة المحدِّدة اللاواعية شأنها شأن الحتمية الاقتصادية "العمياء" فى المجتمع الرأسمالى فى مجمله. ويشدّد أدورنو على أنه فى الإعلان المتواصل، على سبيل المثال، يتصرف الناس بطريقة لا يمكن للمرء توقعها منهم إلاّ إذا تمت رشوتهم؛ فالرشوة تحدث، ولكن هذا يتناغم مع الطريقة "الاعتيادية" فى العرض(١٩). والنقطة التى لها مغزاها هى أن التطويعات التى يتضمنها إنتاج "سلع الثقافة"- رغم أنها تهدف فى المقام الأول إلى تحقيق الاستهلاك المربح أكثر مما تهدف إلى الأثر الأيديولوچى- يمكنها فى أوضاع خاصة أن تقترن بيُسر مع التطويع السياسى المتعمّد. ولهذا يشدّد هوركهايمر وأدورنو على دور الإذاعة فى الانتقال إلى الفاشية فى إطار صناعة الثقافة التى تنشئ هيئة نزيهة فى الظاهر و"تلائم الفاشية تماماً". وتصبح الإذاعة فى نهاية الأمر "الناطق العام بلسان الفوهرر"(٢٠).

وأخيراً، يطرح تحليل الاستخدام التطويعي لوسائل الاتصال متعاظمة النمو مسألة الاستخدام غير التطويعي، وحتى النقديّ، لهذه الوسائل. غير أن من الضروريّ، قبل أن يكون بمقدورنا بحث هذه المسألة، أن نحدّد أولاً المفهوم **العام** لفن "نقدىّ". والفن النقدى، بمعناه الماديّ، يرتبط ارتباطاً لا ينفصم بالنضال العام من أجل التغيير الاجتماعى الجذرى. إنها، إذا استعرنا عبارة أدورنو (من سياق مختلف)، مسألة تتعلق بما هو الذى يناضل الفن ليكونه و"قد يكون فى مستطاعه أن يكونه". غير أن هذه المسألة ذاتها هى التى تحدّد بدقة النواقص الجوهرية لمادية علم جمال مدرسة فرانكفورت. وسوف يتم إثبات هذا فى صفحات تالية. لكننا، بحثاً عن الوضوح، سنتطرق -فى البداية- إلى الفن بوصفه "نضالاً"، عن طريق إجراء مناقشة موجزة للتصوّرات المادية التاريخية عن ممارسة جمالية نقدية. والواقع أن مناقشة لينين ولوكاش وبرشت لا تشكّل عرضاً شاملاً، كما أنه لا شك فى أننا لا نقصد أن هؤلاء يمثلون "الخط الأرثوذكسى"، فالمقصود بهذه المناقشة ببساطة هو أن تكون طريقة ملائمة لإبراز منظور كانت النظرية الجمالية لمدرسة فرانكفورت ردّاً نقدياً، ومشوّهاً، وناقصاً آخر الأمر، عليه. وأخيراً، يعتمد عرضنا لموقف مدرسة فرانكفورت فى الغالب الأعمّ على كتاب أدورنو: **النظرية الجمالية** الصادر فى عام ١٩٧٠؛ وهذا لأن العمل الأخير هو أوضح تعبير عن الأفكار المتصلة بالموضوع والتى جرت بلورتها فى فترة **الصحيفة**. غير أنه، فى الوقت نفسه، سيتم سرد الشرح المحدّد لهذه الأفكار فى الثلاثينات بكل التدقيق الضروريّ.

٣- لينين وتروتسكى حول الفن الثورى

أكد لينين فى عام ١٩٠٥ أن "الحرية" فى الأدب هى فى أفضل الأحوال خدعة، وفى أسوأ الأحوال تبرير منافق لافتقار الفنان إلى الالتزام بقضية الجنس البشرى. وقد قابل بهذا أدباً تحالف بصورة واعية مع البروليتاريا، "مُثرياً الكلمة الأخيرة فى الفكر الثورى للجنس البشرى بخبرة البروليتاريا الاشتراكية وعملها الحى"[٢١]. بل إن لينين أخضع هذا الفن المتحزّب لمتطلّبات التنظيم؛ ورغم أنه لم يكن فى مستطاعه، فى عام ١٩٠٥، إلاّ أن يحدّد خططاً عامة بشأن الأدب الحزبى، فقد ألحّ فيما بعد، فى فترة البناء الاشتراكى، على أن يكون كل فنّ "مُشْرَباً بروح النضال الطبقى الذى تشنه البروليتاريا فى سبيل الإنجاز الناجح لأهداف ديكتاتوريتها"، معلناً أن الحزب الشيوعى سيوجّه هذا العمل[٢٢].

ولكن هناك عاملين يُعدّان حاسمين لأىّ فهم للطريقة التى حدّد بها لينين تصوّراته عن نشوء مثل هذا الفن. فأولاً فى عام ١٩٠٥، قرّر لينين مشدّداً أن التحزّب البروليتارى لا ينبغى أن يعوق، بل يشجّعُ فى الواقع، مدى أعظم من "المبادرة الشخصية، الميل الفردى، الفكر والخيال، الشكل والمحتوى". وقد اختتم على هذا النحو: "ونحن بعيدون تماماً عن تأييد أىّ نوع من النظام الموحّد قياسيّاً، أو حلّ عن طريق إصدار بعض المراسيم. إن الخطط الجاهزة أقلّ قابلية للتطبيق هنا منها فى أىّ مجال آخر"(٢٣). ثانياً، فى نص مكتوب فى عام ١٩٢٠، انتقد لينين بصورة ذات دلالة الفكرة المجرّدة الخاصة باستحداث ثقافة بروليتارية "بصورة مباشرة" بدون اللجوء إلى التاريخ الثقافى للجنس البشرى:

> اكتسبت الماركسية أهميتها التاريخية بوصفها أيديولوچية البروليتاريا الثورية لأنها، بعيداً عن رفض أثمن منجزات العهد البرچوازى، قامت -على العكس من ذلك- باستيعاب وتجديد كلّ شئ ذى قيمة على مدى أكثر من ألفى سنة من تطور الفكر والثقافة الإنسانيين(٢٤).

وانتهى لينين إلى أن البناء الاشتراكى، بما فى ذلك النضال فى سبيل ثقافة اشتراكية، لا يمكنه إلاّ أن يعنى «المزيد من العمل على هذا الأساس»(٢٥).

هذا المبدأ متطابق، بالطبع، مع المنظور العام لمدرسة فرانكفورت فيما يتعلّق بنقد الأيديولوچية. ولا يمكننا هنا أن نناقش بالتفصيل إلى أىّ مدى اتفقت تحليلات لينين ذاته للحركات الفنية مع منهجه المعلن. ويكفى أن نقول إنه فى الواقع كان عاجزاً تماماً عن القيام بأىّ تقييم متمايز للطليعة. والدليل الكافى على المعاداة "الأرثوذكسية الماركسية- اللينينية" لهذه الطليعة نجده فى المناقشة اللاحقة للوكاش. والسؤال الحقيقى هو: إلى أىّ مدى تبدّى الاهتمام الجدلىّ بالفن فى حالة مدرسة فرانكفورت؟

وفيما يتعلق بالمجادلات حول الفن فى الحزب الشيوعى الروسىّ بعد وفاة لينين فلا يمكننا هنا أن نناقش هذه المجادلات بأىّ قدر من الإسهاب. غير أن هناك جانباً من الجدال ينبغى ذكره، مادام أدورنو قد طرحه صراحة. وهذا الجانب يخصّ رأى تروتسكى القائل إن الفن البرچوازى لا يمكن أن يخلفه سوى فن اشتراكى؛ وحسب رواية أدورنو(٢٦)، كانت تلك طبيعة سجال تروتسكى ضدّ فكرة "الثقافة البروليتارية". ويمكننا أن نذكّر بحجة تروتسكى:

> عندما يصبح النظام الجديد بصورة متزايدة بمنأى عن المفاجآت السياسية والعسكرية وعندما تصبح ظروف الإبداع الثقافى مواتية أكثر، فإن البروليتاريا ستذوب بصورة متزايدة فى جماعة اشتراكية وستحرر نفسها من خصائصها الطبقية وستكفّ بالتالى عن أن تكون بروليتاريا(٢٧).

ولكن أدورنو لا يروى فى أىّ مكان أن هذا الدحض لـ"ثقافة بروليتارية" مستقلة لا يتضمن رفضاً للفكرة اللينينية الخاصة بالفن المتحزّب. ويتحدث تروتسكى هنا عن وظيفة الثقافة فى ديكتاتورية البروليتاريا؛ وهو لا يتحدث عن دور الفن بوصفه سلاحاً فى النضالات الطبقية للبلدان الرأسمالية. وحيثما يعالج تروتسكى هذا الموضوع الأخير فإنه يؤكد الموقف اللينينى، معلناً بجلاء تام:

> إن الاشتراكية سوف تقضى على التناحرات الطبقية، وكذلك الطبقات، ولكن الثورة تحمل النضال الطبقى إلى ذروة توتره. وخلال فترة الثورة، فإن ذلك الأدب الذى يعزّز تلاحم العمال فى نضالهم ضدّ المستغلّين (بكسر الغين) يكون، وحده، ضرورياً وتقدمياً. والأدب الثورى لا يمكن إلاّ أن يكون مشرباً بروح الحقد الاجتماعى...(٢٨).

وهذا الموقف، رغم أنه يتصل إلى أقصى حدّ بالإطار العام الذى كان أدورنو يعمل داخل نطاقه، يتجاوز تماماً حدود علم جمال مدرسة فرانكفورت.

٤- جورج لوكاش والواقعية الاشتراكية

فى الوقت الذى كان هوركهايمر يقوم فيه بجمع عناصر فريقه، كان الخطّ الشيوعى الرسمى فيما يتعلق بالفن يمثله، فى ألمانيا، چورچ لوكاش. وكان لوكاش، بدوره، معنياً بالاستيعاب النقدى للثقافة البرچوزاية غير أن ذلك اتخذ، فى حالته، شكلاً ضيقاً للغاية. وكانت حجته الأساسية أن رواية ترغب فى أن تكون معارضة (والرواية هى الجنس الأدبى الملائم لتلك الحقبة) ولا تقدّم إلاّ "رسالة" إرادية أو "اتجاهاً" إرادياً إنّما تتخلّف عن إنجازات واقعيّيْن عظيمين مثل بلزاك وتولستوى، اللذين قاومت قوة الواقعية فى أعمالهما "اتجاههما" الذاتى، وحتى الرجعى. والواقع أن لوكاش -مستشهداً صراحة برسالة إنجلس إلى الآنسة هاركنيس **Harkness** فى أبريل ١٨٨٨ (حيث

يناقش إنجلس مسألة رواية ذات "اتجاه")، بالإضافة إلى إبستمولوچيا لينين- يطوّر النظرية الخاصة بالوصول إلى توفيق، عبر المادية التاريخية، بين الاهتمام الشخصيّ والتحزّب للواقع، وإلى محو كل آثار "اتجاه" مجرّد، ذاتى، عن طريق ذلك. وعن الروائىّ الثورىّ، المادىّ التاريخىّ، يقول لوكاش:

> إنه لا يعمل على ربط تشكيله للواقع بأية مطالب "من الخارج"، لسبب بسيط هو أن تشكيله للواقع يجب أن يتضمن بذاته تصير تلك المطالب التى تنبع، بصورة ملموسة ومادية، من النضال الطبقى، كما يجب عليه أن يعرض هذه المطالب بوصفها لحظات مندمجة فى الواقع الموضوعى، فى منشئها وتطورّها وأثرها على الواقع؛ وإلاّ فإنه لن يصوّرها بصورة صحيحة -بصورة جدلية[٢٩].

والواقع أن هذا المفهوم عن الواقعية يحتوى على العنصر الثانى الرئيسىّ من عناصر نظرية لوكاش، أىْ "التشكيل"، أو "الصياغة" (**Gestaltung**). ورغم أن الواقع ذاته متحزّب فإن فتيشية الحياة الاقتصادية تخفى هذا التحزب؛ ولا يمكن التغلّب على الفتيشية، فى الفن، كما فى الاقتصاد السياسى، إلاّ عن طريق القوة النقدية للتجريد. ويتابع لوكاش، مستشهداً مرة أخرى برسالة إنجلس، ليستقطر جوهر الواقعية الاشتراكية:

> فى تشكيل الواقع، ينبغى أن يظهر الفرد ومصيره كنموذج، أىْ ينبغى أن يتضمن السمات الطبقية الخاصّة بذلك الفرد. والكلية العينية لعالم الفن الذى تم تشكيله لا يمكنها إلاّ أن تكيّف مثل هؤلاء الأفراد الذين يقومون، عن طريق التفاعل فيما بينهم فى الواقع الدينامىّ للعلاقات الاجتماعية، بإلقاء الضوء على وملء الفراغ فى شخصياتهم هم وشخصيات أىّ آخرين، بحيث، أولاً، يصبح هؤلاء الأفراد واضحين، وثانياً، تقوم العلاقات الفردية فيما بينهم بجعل الصورة الإجمالية نموذجية[٣٠].

وهكذا فقط يمكن للمجتمع أن يظهر فى طبيعته الجوهرية كعلاقات بين الكائنات البشرية فى مجتمع طبقى.

ولا شك فى أن أدورنو قد اتفق مع ذلك على الحاجة إلى تشكيل الموضوع المعنىّ فى العمل الفنى. وقد كتب فى أوائل الثلاثينات قائلاً إنّه "ينقلب علم جمال المحتوى إلى علم جمال شكلىّ فى ضوء "أهمية" الموضوعات"[٣١]. ولكنه، فى نهاية الأمر، وجّه هذا

النقد نحو لوكاش ذاته، مهاجماً ما لدى الأخير من "تحيّز parti pris قبل- جماليّ للمادة (Stoff) والتوصيل (Mitgeteiltes) فى أعمال الفن". وفى رأى أدورنو فإن تحيّز parti pris لوكاش يعكس فكرة خاطئة عن «موضوعية» الفن[٣٢]. وهكذا، وبصورة منطقية تماماً، فإن مفهوم الواقعية الاشتراكية كان حرماناً (كنسياً) فى نظر أدورنو، الذى اتهم كامل نظرية لوكاش فيما يتعلق بفن نقدىّ بأنها "محافظة ثقافياً"[٣٣]، ولا سيما فى ولعها بالرواية البرجوازية. وفيما يتعلق بزعم لوكاش القائل أن العمل الفنى هو الوحدة المعلومة من الخاص والعام، فإن هذا لم يكن شيئاً آخر سوى «عقيدة من عقائد المثالية يجرى ترديدها بطريقة ببغائية». ولوكاش، فى دعمه لأعمال الفن "المعتادة" فى مواجهة الأعمال النموذجية، كان يفكر، كما كتب أدورنو، بطريقة "غريبة عن طبيعة الفن"[٣٤].

ويلمع أدورنو هنا إلى أشدّ نقاط ضعف لوكاش: عجزه عن إدراك التناقضات الماثلة داخل الطليعة الفنية. ويتمثل نموذج على هذا الضعف فى نقد التعبيرية؛ فلوكاش يعتقد أن المشكلات الاجتماعية التى جرى إبرازها فى أعمال التعبيريين، حتى فى جهودهم الراغبة فى المعارضة، تم رفعها إلى مستوى مثالية صوفية طمست الجوهر المادى للمشكلات المعنية. ولكن لوكاش يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ويتهم التعبيرية بأنها "أحد التيارات الأيديولوجية البرجوازية التى تصب فيما بعد فى الفاشية». وقد تم تلخيص الحجة كما يلى:

> ترث الفاشية، بوصفها الأيديولوجية المركّبة للبرجوازية الأشد رجعية لفترة ما بعد الحرب، كلّ تلك التيارات الخاصة بالعهد الإمبريالى والتى تتجلىّ فيها السمات المتفسخة والطفيلية؛ والتى تشتمل على كل الحركات زائفة الثورية وزائفة المعارضة[٣٥].

ويعجز لوكاش عن بحث ما إذا كان لهذه الحركات "زائفة المعارضة" و"زائفة الثورية" أىّ مغزى عملىّ، وعلى وجه الخصوص ما إذا كانت هذه الحركات قد خلقت أية قوى فنية منتجة قادرة على التجاوز إلى ممارسة جمالية، معارضة وثورية **بصورة متماسكة**. وبدلاً من ذلك فإن صفة "المتفسخة- الطفيلية" تقول كلّ شئ، فى رأى لوكاش.

على النقيض من ذلك، يتضمن موقف مدرسة فرانكفورت تقييماً متمايزاً للغاية للطليعة الفنية. غير أنه، فى نفس الوقت، يذهب هذا التحليل الجدلىّ إلى التطرف المضادّ ويمتدح الاتجاهات الحدسية للفن الحديث، بدلاً من أن يبحث إمكانية تجاوز ثورى؛ وهكذا يكتب أدورنو:

إن الصور الجمالية المغلقة تنتقد الأمر الواقع بتصميم أكثر كثيراً مماّ تفعل تلك الأعمال التى، فى سبيل نقد اجتماعى واضح، لا تألو جهداً لتحقيق تماسك مفهومى شكلىّ وبالتالى تقرّ وتعترف بصورة ضمنية بالآلية السائدة والمزدهرة للتوصيل[٣٦].

والفن النقدىّ، وفقاً لهذا التصوّر، نقدىّ ليس رغم- بل على وجه الدقة بحكم- رفضه أن يفرغ نفسه فى قالب توصيل تحريضىّ متسق، أو توصيل تصوّرىّ متماسك من أىّ نوع.

وتتصل هذه النظرية بالنقد الماركسى للإنتاج السلعى والتبادل (كما تم عرضه فى المجلد ١ من رأس المال)، غير أن هذه الصلة صلة حسّاسة للغاية: يشدّد أدورنو على أن الفن يستعيد ما يستبعده الإدراك الوظيفى[٣٧]، أىْ، ما هو "غير متطابق". وهكذا يستعيد الفن ذلك الذى يدحض التطابق المرتكز على العمل المجرّد والقيمة التبادلية؛ ولكن نظرية أدورنو ترفض فى واقع الأمر **كل** تطابق فى المجال الجمالىّ. والفن لا يمكنه أن "يمثّل" المجتمع اللاّطبقى، ولا النضال فى سبيل ذلك المجتمع، ولا أىّ جانب من جوانب ذلك النضال؛ والقوة النقدية للفن تكمن على وجه الدقة فى دحضه لأىّ "تمثيل لشئ آخر". وعلى العكس من ذلك فإن العمل الفنى هو **ذاته**: "لقد وصلنا إلى نقطة لا يمكن للعمل الفنى عندها إلاّ أن يعلّق الواقع التجريبىّ (ارتباط- الوظيفة المجرّد) بعد الآن عن طريق عدم اتخاذ أىّ شئ محدّد كمضمون له"[٣٨]. وبالتالى فإن الوعى النقدى للفن بسياقه الاجتماعى ينتهى إلى ميل «معارض» مترادف مع استقلاله الخاص:

الطابع الاجتماعىّ للفن هو حركته الباطنية ضدّ المجتمع، وليس أىّ بيان واضح حول ذلك المجتمع. والإيماءة التاريخية تقاوم الواقع التجريبىّ، رغم أن أعمال الفن، كأشياء، جزء من ذلك الواقع. وبقدر ما يمكن للمرء أن يؤكد وجود وظيفة اجتماعية للفن، فإن هذه الوظيفة تتمثل فى تميزه بانعدام الوظيفة[٣٩].

وهذه النظرية، رغم أنها تهدف إلى القضاء على الاستعباد الاقتصادى، لا يمكنها أن توسّط ذلك الهدف إلى حاجات وغايات الممارسة الاجتماعية الفعلية. إن "الموقف الطبقىّ العملىّ"، إذا استخدمنا عبارة كرال، مفتقد بالضرورة (على الأقل، فى رأى مدرسة فرانكفورت).

وبطبيعة الحال فإن أدورنو مصيب في دحضه للمبالغة في أهمية "البيان الواضح" للفن، الذى من شأنه أن يضفى إبهاماً على مسألة العلاقة الجدلية بين الشكل والمحتوى. غير أنه نظراً للعقم العملىّ لاستنتاجاته فيما يتعلق بالدور النقدىّ للفن، سيكون أمرًا حاسماً أن نبحث ما إذا كان من الممكن تصورّ فن، أوّلاً، مثل لوكاش وأدورنو، يرفض أىّ "اتجاه" مفروض، وثانياً، مثل أدورنو لكن بخلاف لوكاش، ينجح فى ملاحظة القوى المنتجة المعارضة (الملغزة حتى الآن) فى الطليعة، لكنه أيضاً، وأخيراً، فن يتفادى إضفاء أدورنو طابع المطلق على هذه القوى فى حالتها «الطبيعية». وتتطلب هذه المسألة تحليلاً أكثر دقة للطليعة. والواقع أن المسألة الجدلية المتعلقة بالمغزى العملىّ لهذه الطليعة تقود مباشرة إلى شخص برتولت برشت. والواقع أن تناقض برشت– أدورنو هو الذى يكشف، أكثر من أىّ شئ آخر، الضعف الجوهرى الماثل فى صميم علم جمال مدرسة فرانكفورت.

٥- مسرح برشت

رغم قبوله للفكرة الإبستمولوچية (المعرفية) الخاصة بـ"الموضوعية بوصفها تحزّباً" ورغم رفضه لأى "اتجاه" مجرّد وكذلك رغم قبوله للتعاليم الخاصة بواقعية نقدية فضحت الإطار الطبقى الجوهرى[٤٠]، ظلّ برشت نقدياً للغاية إزاء تصور لوكاش عن طريقة تحقيق ذلك. وقد أعلن برشت بصفة متكرّرة أن كتابة رواية ذات طابع واقعى لا تعنى الكتابة بأسلوب بلزاك أو تولستوى، بل تعنى إعطاء القارئ صورة واضحة عن طبيعة واقعه الاجتماعى المحدّد. ولماّ كان هذا الواقع ذاته يتغيّر بصفة مستمرة، فإن أية "قواعد" للواقعية، موضوعة بالرجوع إلى واقعيين بعينهم، كانت تفضى إلى الشكلية. وكان برشت يعتقد أنه بينما أمكن للثورة البرچوزاية، بما يتفق مع طابعها النوعى، أن يتم تمثيلها من خلال أفراد "عظماء"، فإن النضال الطبقى البروليتارىّ هو، على نقيض ذلك، الإعداد الذاتى لغالبية المجتمع. ولابدّ لأىّ تصوير واقعىّ أن يقدّر هذا الاختلاف حق قدره:

> إنها لمضيعة للوقت بالنسبة للمؤلف أن يبسِّط مشكلته إلى حدّ أن يكون بمستطاعه أن "يستخدم" عملية الحياة الهائلة المعقدة التى يحياها البشر فى عصر النضال النهائى بين البرچوازية

والبروليتاريا على أنها "حبكة"، منظر طبيعي، ستارة خلفية من أجل تشكّل الأفراد العظماء. ومن الصعب أن يُمنح الأفراد في الكتب مكاناً أهم، وليس أيّ مكان آخر بالتأكيد، مما مُنحوا في الواقع(٤١).

وهذا المفهوم للواقعية، وللحاجات المتغيرّة للفن النقدى، على وجه الدقة، هو الذى زوّد برشت بمفتاح فهم الطليعة الفنية.

وقد استخدم كتاب بلوخ **ميراث عصرنا** التحليل الجدلى للانحطاط البرچوازى ليناظر ضدّ تصوّر لوكاش عن الواقعية، واصماً لوكاش بأنه مثالىّ ووضعى"(٤٢). وقد أيدّ برشت، من ناحيته، الحكمة القائلة "بعدم الارتباط بالتقاليد الطيبة القديمة، بل الارتباط بالتقاليد السيئة الجديدة"(٤٣)، وقد كشف، فى قطعة مكتوبة فى أواخر الثلاثينات، عن تأثير بلوخىّ قوى فى عدائه لقيام لوكاش بفصل انهيار الأدب البرچوازى عن نهوض أدب بروليتارىّ:

فى الواقع، يتجلىّ تدهور البرچوازية فى الخواء البائس لأدبها (الذى يظلّ واقعياً من الناحية الشكلية)، فى حين تُبيِّن أعمال أناس مثل دوس باسوس- رغم، أو بالأحرى، بالضبط عن طريق، تحطيم الأشكال الواقعية- قدوم واقعية جديدة، أصبحت ممكنة بفضل نهوض البروليتاريا. ولا يشكّل هذا مجرد عملية يقوم اتجاه بواسطتها بإعفاء الاتجاه الآخر من واجباته، بل هو نسق من النضالات النشيطة والجدلية(٤٤).

وقد سلّم برشت بأن التعبيرية لم تكشف الطبيعة الجوهرية للرأسمالية الاحتكارية، ولكنه شدّد على أن نفس الشئ ينطبق على الأعمال "ذات الطابع الواقعى" لتوماس مان. كذلك فإن المعارضة التى تتضمنها التعبيرية لم تكن تشكّل تحريراً كافيا من الأيديولوچية الرأسمالية، ولكن برشت رفض أن يدمغ هذه الحركة بطابع غير جدلى وسكونى. وبدلا من ذلك، ركز برشت على علاقة بين القوى المنتجة الجديدة ومتطلبات واقعية دينامية؛ وعلى سبيل المثال، كتب برشت ما يلى عن چورچ كايزر:

لاشك فى أن كايزر... فردىّ. ومع ذلك فهناك شئ مّا فى تكنيكه لا يتلاءم مع فرديته، ولهذا يتلاءم معنا تماما.. وعلى سبيل المثال، فإن تكنيك كايزر يتخلّى عن الأسلوب الشكسبيرى العظيم المتمثل فى الإيحاء.. إن كايزر يتجه مباشرة إلى عقل الإنسان... ولبعض الوقت، جعل كايزر من الممكن

في المسارح ظهور ذلك الميل الثوري الجديد من ناحية الجمهور، ذلك الميل البارد، التحليلي، اليقظ، الذي هو ميل الجمهور في العصر العلمي"(٤٥).

وعلى هذا النحو، حاول مسرح برشت أن يستمر بالتطور الذي عُرض بإيجاز وأن يحقق كامل الإمكانية النقدية لهذا التوصيل الدرامي الذي لا يرتكز على التوكيد.

هذا هو مفتاح فهم "التبعيد" أو "التغريب" alienation البرشتيّ. وهذا التبعيد أو التغريب (Verfremdung المتميز عن الاغتراب Entfremdung وهو المصطلح الماركسي الذي يعبرّ عن الاغتراب alienation الاقتصادي)(*) يجرّد العالم من مظهره كشيء طبيعيّ، مألوف، بديهيّ، وبدلاً من ذلك يثير الدهشة والفضول بشأنه. وعلى نقيض الدحض «الكليّ» من جانب أدورنو للمجتمع المشيّأ، فإن تكنيك- التبعيد أو التغريب عند برشت هو العرض الجدليّ لهذا الأخير: كل العلاقات وكل القيم يجري عرضها بصورة تاريخية ومجرّدة من الفتيشية. أمّا النتيجة فهي إدراك منطقيّ متماسك: "ما كان يعتبر مسلماً به في السابق يصبح، بمعنى مّا، غير قابل للفهم، ولكن هذا لا يحدث إلاّ لكي يجعله، فيما بعد، قابلاً للفهم إلى أقصى حد"(٤٦). وما كان مجرّد "معروف" (bekannt) في السابق يصبح الآن "معترفاً به" (erkannt). وهذا التوصيل المنطقي له قيمة تحريضية مباشرة: المسرح يعرّي العالم أمام الجمهور، بحيث "يمكنهم، بدورهم، أن يضعوا أيديهم على العالم"(٤٧). ويقدّم مسرح برشت نفياً **عينياً** للمجتمع الرأسمالي، موسّطاً الفن النقدي على هذا النحو إلى النضال الأيديولوجي.

ومدرسة فرانكفورت، رغم تعاطفهم مع المغزى غير اللوكاشي للنظرية والممارسة الفنيتين هاتين، كانوا من ناحية أخرى سلبيين كلية تقريباً. وقد أبدت مجلة **ديمّيرونج** التي كان يصدرها هوركهايمر التعميم الشامل التالي:

يكمن السبب وراء كون أيّ تأثير ثوريّ متواصل للمسرح غير وارد اليوم في أن هذا المسرح يقوم في الواقع بتحويل مشكلات النضال الطبقي إلى موضوعات لتفكير ونقاش جماهيريّيْن، خالقاً بذلك في

(*) ترجمنا الكلمة الواحدة alienation مرة إلى التبعيد أو التغريب (البرشتي) ومرة إلى الاغتراب (الاقتصادي- الماركسي) حيث أن هذه الكلمة الواحدة هي التي ترجم إليها المؤلف (في الإنجليزية) مصطلحين ألمانيين مختلفين بينهما تشابه كما هو واضح في المتن، بينما كان الأفضل أن يترجم معنى "التبعيد" البرشتي إلى كلمة distanciation الإنجليزية- المترجم.

مجال علم الجمال نفس الانسجام الذى يجب تحطيمه، كما يتجلّى فى وعى البروليتارىّ؛ وهذه مهمة من المهام الرئيسية للعمل السياسى"[٤٨].

وهوركهايمر محق تماماً فيما يتعلق بغايات النضال الثورى، ولكنه يشوّه الممارسة الجمالية الفعلية فى جمهورية ڤايمار عندما يلمح إلى أن هذه المشكلات لم يكن معترفاً بها. وعلى وجه الخصوص، يفشل هوركهايمر فى إنعام التفكير فى تطوّر برشت فى هذه الفترة. وفى بداية الثلاثينات، عمد برشت بصراحة إلى صياغة عزمه على أن يشقّ جمهوره ويوحّد العنصر البروليتارىّ وحده[٤٩]. والواقع أنه ذهب إلى أبعد من ذلك، ورغم أنه كان هناك جمهور ضخم يخاطبه من الطبقة العاملة فقد كتب وأنتج مسرحياته فى واقع الأمر من أجل جمهور بروليتارىّ على وجه الحصر. ومع ذلك، فإن أدورنو– وهو الشخصية الرئيسية المختصة بعلم الجمال فى مدرسة فرانكفورت– ظلّ يتهم الأدب الملتزم بانسجام تحييدىّ. وعلى سبيل المثال، كتب أدورنو فى الستينات:

> إن الواقعية الأدبية، بصرف النظر عن نوعها، سواء دعت نفسها نقدية أو اشتراكية، قابلة للتوفيق بسهولة مع موقف المعاداة إزاء كل ما هو جديد وغريب أكثر بكثير من تلك الصور التى تعطلّ، دون أن تقسم يميناً لأيّة شعارات سياسية، وبمجرّد ظهورها، نظام التناسق الصارم الخاص بأولئك الناس الذين يخضعون أنفسهم للحكم السلطوى"[٥٠].

لقد كانت ممارسة برشت الجمالية، بإيجاز، "ذات طابع وضعى"[٥١].

والأمر الذى له دلالته أن استخدام أدورنو لمفهوم الاغتراب **alienation** (وهو يستخدم **Entfremdung** وليس **Verfremdung**) أقل تحديداً بكثير من استخدام برشت. وعلى سبيل المثال، يكتب أدورنو: "يعمل الشكل بوصفه مغنطيساً، فهو يرتّب عناصر الواقع التجريبىّ بحيث يجعلها تغترب عن علاقة وجودها فوق الجمالىّ، وعلى هذا النحو، وعلى هذا النحو فحسب، يمكّنها من السيطرة على ذلك الوجود"[٥٢]. وهذا هو السبب فى أن نظرية أدورنو الجمالية تُبرز كافكا بين الصفوة المتميزة والصغيرة جداً من "الفنانين النقديين"، بدون

الذهاب إلى أبعد من مجرّد مدح سلبيّ، بينما كان إعجاب برشت بكافكا (بوصفه ممثلاً للاغتراب فى الفن) اهتماماً دينامياً بتجاوز تلك القوة المبدعة إلى نضال أيديولوچى واسع.

كما أن تناقض أدورنو- برشت يوضحه موقفهما إزاء تكنيك المونتاچ (التوليف). وقد ادعى برشت أن لوكاش رفض المونتاچ بوصفه "منحطاً" لأنه مزّق "الوحدة العضوية" المفترضة للعمل إرباً[٥٣]؛ وكانت هذه المناقشة ضدّ واقعية لوكاش مماثلة لمناقشة بلوخ الذى بدا، بدوره، متفقاً مع الموقف العام لمدرسة فرانكفورت إزاء الثقافة. ولكن بلوخ أسهب فى شرح تكنيك المونتاچ مع إشارة محدّدة إلى فن الكتابة المسرحية لدى برشت، حيث كان المونتاچ يعنى "اقتلاع إنسان من وضعه السابق، وإعادة تشكيله، بإلقائه فى وضع جديد"، أوْ البديل وهو "أخذ مجموعة سلوكية تعدّ نتاج مجموعة بعينها من الشروط واختبار هذه المجموعة السلوكية فى سياق مختلف بصورة جذرية"[٥٤]. وعلى العكس من ذلك فسّر أدورنو تصوّره هو عن المونتاچ بالرجوع إلى مالر **Mahler**؛ وفى المقال الخاص بالفتيشية الموسيقية، كتب أدورنو ما يلى عن المؤلِّف الموسيقى:

> كلّ شئ يستخدمه موجود هناك بالفعل. إنه يشرع فى معالجته فى حالة وجوده الفاسدة؛ وموضوعاته كانت غير ملائمة. لكن لا شئ منها يصدر صوتاً كما اعتدنا على سماعه: وكلّ منها يبدو وكأنه انحرف بفعل مغنطيس. وعلى وجه التحديد فإن تلك الأوتار التى بليت وعزفت حتى الموت هى التى تستسلم ليد التحسين، مكتسبة على هذا النحو حياة ثانية، بوصفها تنويعات[٥٥].

وهكذايجرى تفسير المونتاچ ليس فى إطار التحريض الطبقى، بل فى إطار "نفى" عام محيِّد أيديولوچياً. والواقع أن "النفى" يأخذ، فى علم جمال مدرسة فرانكفورت، مكان "النضال". وهذا المفهوم عن "النفى" يمكن إيجازه الآن.

٦- الفن بوصفه نفياً

ويقوم مفهوم الفن بوصفه نفياً بإعادة إنتاج كل نقاط ضعف "النظرية النقدية للمجتمع". وعندما يسلّم أدورنو بأن الفن "متحزّب" (رغم أنه يستخدم كلمة **parteiisch** "حزبيّ" بدلاً من كلمة **parteilich** "متحزّب" وهى الكلمة المقرّة فى هذا الصدد)، فمن الجلىّ أنه لا يعنى هذا إلاّ بمعنى الإعادة إلى الوعى (الإفاقة)، وليس بمعنى **وعى طبقى** تحريضىّ:

إن التحزّب، وهو فعالية أعمال الفن بقدر ما هو فعالية الأشخاص، يكمن فى العمق الذى تصبح فيه التناقضات الاجتماعية جدل الأشكال الفنية: والفنانون، بوصولهم بهذه التناقضات إلى مستوى الكلام عن طريق تأليف الصورة، إنما يقومون بقسطهم من الواجب بصورة اجتماعية[٥٦].

وعند أدورنو، تشكّل هذه العملية -وهى عملية "توصيل ما لا يمكن توصيله"- "تحطيم الوعى المشيّأ"[٥٧]. غير أن دحض التوصيل المنطقى يقوم، فى الواقع، بتحطيم ارتباط النظرية- الممارسة عن طريق إقصاء أىّ نضال تحريضى فعلىّ فى سبيل الوعى الطبقى الجماهيرى. والأمر الذى له دلالته أن هذا الاهتمام الأخير يهبط به أدورنو إلى مستوى السؤال المبتذل "ما فائدة ذلك؟" **cui bono** وهذا السؤال يمكن صرف النظر عنه بالتالى بسهولة بوصفه "ذرائعياً"[٥٨].

وأحياناً، يسطع الإدراك المادىّ لعزلة الفن فجأة، غير أنه يتم التعبير عن هذه المشكلة (عن طريق مصطلحات مؤقنمة) بطريقة من شأنها أن تبرّر نخبوية الفن: "إن الروح **(Geist)** الوحيد الذى يُجلّ الإنسان هو الروح الذى، بدلاً من أن يعينه كما صاغة المجتمع، يغوص فى القضية التى تخصه، وهى مجهولة لديه"[٥٩]. والمقلوب البذئ لهذا المنظور (الذى يعود عدم قابلية الفن للفهم -وفقاً له- إلى إخلاصه لطبيعته ذاتها، وهى النفى -وهذه نظرية تتخلّل علم جمال أدورنو من البداية إلى النهاية)-[٦٠] هو ادعاء أن الجماهير تعرف تماماً، فى الواقع، سبب رفضها للطليعة: لأنها تتحدى طمأنينتهم فى قلب وجودهم الذى جرى تطويعه. وقد ادعى هوركهايمر فى **الصحيفة** ما يلى:

غير أن كل عمل فنى جديد يجعل الجماهير تتقهقر فى فزع. فلا هو، مثل الفوهررات، يروق لسيكولوچيتهم، ولا هو، مثل التحليل النفسى، ينطوى على وعد بأن يقود هذه السيكولوچية صوب "التكيّف". وعندما

يعطى العمل الفنى للبشر المضطهدين (بفتح الهاء) إدراكاً مفزعاً بيأسهم ذاته فإنه يقرّ بحرية تجعلهم يطلقون الزبد من أفواههم(٦١).

ويجرى النظر إلى الجماهير وكأنه قد تم تطويعها بصورة كاملة وكأنها منسجمة مع العالم المغترب الذى "ينفيه" الفن. ورغم أن الفن ليس كل ما يمكنه أن يود أن يكونه، فإنه لا يمكنه أن يفعل أكثر من أن يتحدّى و"ينفى" المجتمع ذا البعد الواحد الذى يشكّل جزءاً منه؛ ويشرح أدورنو ذلك قائلاً:

صحيح أن الفن يظل يرتبط بما يسميه هيجل روح العالم، وأن الفن أيضاً يتحمل بالتالى بعض المسؤولية عن هذا العالم؛ غير أنه لا يمكنه أن يهرب من هذا التورّط إلاّ عن طريق القضاء على نفسه، وإذا فعل ذلك فإنه سيكون فى الواقع مساعداً ومحرّضاً بنشاط للسيطرة المغتربة والخرساء على الإنسان، مؤدّياً بالتالى إلى البربرية(٦٢).

وفى حين أن المفهوم النقدى للفن بوصفه "إيجاباً" لم يصبح ضائعاً بصورة كاملة، فقد ضاعت مسألة تحقيق التجاوز إلى نضال عملى نقدىّ.

إن هذا يلقى قدراً طيباً من الضوء على "النظرية النقدية للمجتمع". وقد تحدث "مانيفستو" (بيان) هوركهايمر عن "وحدة دينامية" بين البروليتاريا والانتلجنسيا: رغم "التوتر" بين المنظّر النقدى والطبقة التى "تخصّها" نظريته، فإن تلك النظرية ظلّت دائماً، مع ذلك، "مرتبطة" بالنضالات الطبقية الدائرة. غير أنه خلال تطوّر "النظرية النقدية للمجتمع"، أفسح هذا البرنامج مجالاً لنظرة إلى الجماهير على أنها قد جرى إفسادها وتطويعها، عازلة "الحقيقة" بالتالى بوصفها حكراً على المثقف النقدىّ. وهكذا كانت تجربة الفاشية مؤذية، بمعنى مّا، لمدرسة فرانكفورت. فنظريتهم لم يجر تطويرها بأىّ مفهوم عن مجابهة متواصلة بين العمل المأجور ورأس المال؛ ذلك أنهم كانوا ينظرون إلى أىّ شئ أقل من ثورة شاملة، تتمتع بوعى طبقى جماهيرى كامل، على أنه واقع بصورة تدعو إلى اليأس فى تناقضات نفس ذلك العالم الذى كان من الواجب تحطيمه. وهذاالضعف يُعاد إنتاجه فى علم جمال مدرسة فرانكفورت. فتحليل التطويع قاطع التحدّد للغاية، بينما مفهوم "النفى" مثالىّ بصورة متحيزة.

وفى غياب الممارسة الثورية على المستوى الاجتماعى- الاقتصادىّ، ينحرف الانتباه إلى الممارسة "الراديكالية" للفن. غير أن الحلقة الشريرة تستحكم بكون "نفى"

الفن سلبياً ينتظر -بعجز- النفى الفعلى المتمثل فى الممارسة الثورية. والواقع أن نظرية أدورنو عن الفن نخبويّة ومتشائمة على حدّ سواء:

> إن الفن أكثر أهمية من الممارسة لأن الفن، مديراً ظهره للممارسة ذاتها، يقوم كذلك بشجب نواقص وزيف العالم العمليّ. ومن الجائز ألاّ يكون للممارسة أىّ إدراك مباشر بذلك الواقع طالما أن إعادة التنظيم العَملية للعالم لم تتحقق بعد(٦٣).

ورغم أنه يتخذ موقفاً نقدياً حتى من النضال الفعلى فى سبيل تحقيق المجتمع غير المغترب، فإن علم جمال مدرسة فرانكفورت ينتظر، مع ذلك، بتوتر وسلبية وعجز، أن ينجح ذلك النضال وأن يحقق بصورة فعلية النفى الذى يوجد فى الوقت الحاضر فى الفن وحده "بالضرورة".

غير أنه، كما فى حالة الدراسات السيكولوچية، يبدو أحياناً أن تحليل مدرسة فرانكفورت للفن يُصدر نغمة متفائلة؛ وعلى وجه الخصوص فإن تحليل صناعة الثقافة يشدّد، وإنْ كان ذلك فى فقرات منعزلة فحسب، على أن "شيئاً مّا جدلياً" يجرى. وفى أحوال كثيرة، تنتهى مقالات أدورنو فى **الصحيفة** بنغمة كهذه. وهكذا يروى مارتن چاى (الذى يقرّر عن حق أن أدورنو لم يتخلّ قط عن "نخبويته الثقافية"-(٦٤)، رغم أنه يعجز عن تأصيل هذا المفهوم) أن "أدورنو أحسّ، كما فى حالة موسيقى الچاز، أنه قد يكون لايزال هناك عنصر منعزل من عناصر النفى فى الموسيقى الشعبية"(٦٥). وهذا صحيح أيضاً، غير أن چاى لا يبحث عن البُعد المادى لهذا "النفى". وإذا طرح المرء هذا السؤال فإن نقاط ضعف مدرسة فرانكفورت تظهر من جديد وإليك حجة أدورنو:

> يتطلب التحمّس لموسيقى الجاز قراراً متعمدا من جانب المستمعين، الذين يجب عليهم أن يقوموا بتحويل الحالة الخارجية التى يخضعون لها إلى حالة داخلية. ويقوم الأنا بتطويع صبغ السلع الموسيقية بصبغة طاقة الليبدو. ولهذا فإن هذا التطويع لا يكون لا شعوريا تماما... غير أنه كلما كان القرار الإرادى والتكلّف المسرحى والطابع الوشيك لاتهام النفس فى رقصة الچيتربغ **Jitterbug** كلما كانت هذه الأشياء قريبة من سطح الوعى، فإن إمكانية أن تنقض هذه الميول على وجه الإجمال، وأن تتحرّر، مرة وإلى الأبد، من الابتهاج المحكوم، تكون إمكانية أكبر(٦٦).

وهذه «الإمكانية» التى لا تعطى أىّ توجيه حقيقى فيما يتعلق بإحداث تسخين فعّال للنضال الأيديولوچى، تقوم من جديد بتبرير نخبويّة وإلغاز الطليعة فى الفن؛ وعلى سبيل المثال، كتب هوركهايمر، مختتما مقاله قبل الأخير فى **الصحيفة**:

> من الجائز أننا سنكتشف فى يوم من الأيام أن الجماهير، فى أعماق قلوبها، وحتى فى البلدان الفاشية، عرفت الحقيقة سراً ولم تصدّق الكذبة، شأنها فى ذلك شأن مرضى الإغماء التخشبى الذين لا يوضحون إلا فى نهاية نوبة إغمائهم أنه لم يفتهم شئ. ولهذا فقد لا يكون أمراً خاليا من المعنى تماما أن يواصل المرء الحديث بلغة لا يمكن فهمها بسهولة(٦٧).

وهنا إيحاء بأن الجماهير **غير** قابلة للتطويع بصورة كاملة. ومع ذلك فإن أىّ تصوّر عن أية علاقة محدّدة للفن النقدىّ بنقاط ضعف «صناعة الثقافة» ليس مبهما فحسب، بل ليس قائما. وهكذا يعد أمراً حاسما أن نطرح الآن مسألة إمكانية العمل النقدى فى مجال الثقافة الشعبية؛ وهذه هى مسألة الاستخدام المطّرد لوسائل الاتصال المتقدّمة. وتقودنا هذه المسألة من جديد إلى شخص برشت. غير أنه سيكون من المفيد قبل ذلك أن نناقش بإيجاز إنتاج ڤالتر بنيامين؛ والواقع أن العمل النظرى لبنيامين حول مسألة فن ثورىّ كان إلى حد بعيد محاولة لمنهجة ونشر ممارسة برتولت برشت، ويشكّل هذا العمل أحد إسهامات بنيامين الباقية فى علم الجمال. غير أنه سيكون مفيدا أن نبدأ ببحث بعض الخلافات الأساسية بين بنيامين ومدرسة فرانكفورت.

٧ـ ڤالتر بنيامين

يمكن تلخيص الخلافات الأساسية بين بنيامين وأدورنو فى أنها تتمثل فى اختلاف مستوى التماسك فى العمل الخاص بكل منهما. ويكشف علم جمال أدورنو عن مستوى عال من الأقنمة، بل الإلغاز، والمثل الصارخ على ذلك هو الفقرة التالية المأخوذة من **النظرية الجمالية**:

> هناك شك حول ما إذا كانت أعمال الفن تؤثر سياسيا؛ فإذا كانت تفعل، فإن ذلك يكون عادة هامشياً بالنسبة للأعمال المعنية؛ وإذا كانت تكافح من أجل أن تفعل، فإنها تقصر عادة عن بلوغ مفهومها **(Begriff)** الخاص. والواقع أن تأثيرها، أو أثرها، الاجتماعى الحقيقى

غير مباشر إلى أقصى حدّ؛ إنه اشتراك في ذلك الروح (**Geist**) الذى يسهم من خلال عملية خفية فى تحويل المجتمع والذى يتم تقطيره فى أعمال الفن[٦٨].

ومن ناحية أخرى، يمكن أن نعتبر أن بنيامين قد احتاط مقدما لنفس هذه الفقرة ودحضها فى محاضرة ألقاها فى عام ١٩٣٤، حيث قال:

إن العقل،الروح الذى يفرض نفسه على الأسماع باسم الفاشية،**يجب** أن يختفى. إن العقل الذى لا يؤمن إلاّ بقوته السحرية الخاصة (وهى قوة يضعها فى مواجهة الفاشية) **سوف** يختفى. ذلك أن النضال الثورى لا يدور بين الرأسمالية والعقل. إنه يدور بين الرأسمالية والبروليتاريا[٦٩].

ولم يكن هذا المنظور، فى حالة بنيامين، مجرّد واجب منهجى معلن لا غير (كما كان حاله مع مدرسة فرانكفورت)، بل كان فى الواقع يوجّه تحليلاته لظواهر ثقافية محدّدة، وبصفة خاصة تحت تأثير برشت.

وكان بنيامين، شأنه فى ذلك شأن أدورنو، مهتما للغاية بالطليعة، غير أنه تفادى الموقف السلبىّ لأدورنو. وكان هذا يرجع إلى حدّ كبير إلى تأثير برشت الذى، رغم دحضه للهجوم غير الجدلى من جانب لوكاش على الطليعة، شدّد مع ذلك على أنها يمكن أن تصبح غير واقعية. إنها قد «تمضى بعيدا جداً إلى الأمام إلى حدّ أن الجسم الأساسىّ للجيش لا يمكنه أن يتبعها، ويعجز عن رؤيتها فى مدى النظر، وهكذا[٧٠]. وقد اقتفى بنيامين أثر هذا المنظور النقدى، وشدّد، فى مناقشته للصلة بين القوة اللاّميكانيكية للسوريالية والنضال فى سبيل المجتمع اللاطبقى، على مايلى:

حسب تعبير بيرل **Berl**، «إن الفنان - حتى إذا قام بتثوير الفن لايصبح بذلك ثوريا بأىّ حال أكثر من بواريه **Poiret**،الذى قام - بدوره - بتثوير الأزياء». إن المنتجات الأكثر تقدما والأكثر جرأة للطليعة فى كل الفنون كانت تجد جمهورها الوحيد، فى فرنسا، كما فى ألمانيا، فى البرجوازية العليا. وإذا كان هذا الواقع لا يتضمن بحال من الأحوال حكماً فيما يتعلق بقيمتها فإنه يتضمن مع ذلك مفتاحا لفهم عدم الاطمئنان السياسى لدى المجموعات التى تقف وراء هذه التجلّيات[٧١].

وقد استبق بينامين المفهوم الأحدث المتمثل فى «طابع البعد الواحد»، ونجح فى كشف الإشكالية المادية بصورة نوعية محدّدة:

ذلك أننا نجابه واقع .... أن الجهاز البرچوازى للإنتاج والنشر قادر على أن يستوعب، وعلى أن ينشر فى الواقع، قدراً مذهلا من الموضوعات الثورية دون أن يضع موضع الشك بجدّية، فى يوم من الأيام، مسألة وجوده المتواصل ذاته أو ذلك الخاص بالطبقة التى تمتلكه(٧٢).

وهكذا فسّر بنيامين الاستخدام العقلانى للمونتاچ فى إطار المسرح الملحمى عند برشت، حيث لم يكن للمونتاچ قوة دغدغة الحواس بل كانت له «وظيفة تنظيمية»(٧٣). ولم تكن هذه الوظيفة التنظيمية مجّرد عمل ذهني«للنفي» الفنى (كما كان الحال مع مالر كما يفهمه أدورنو)، بل كانت تهدف، عن طريق الارتباط بوقائع النضال الطبقى عبر التوصيل المنطقى، إلى تنظيم المستمعين فى «كلّ واحد متماسك»(٧٤).

٨ ــ أعمال برشت فى الإذاعة

تتمتع مقولات بنيامين حول الإنتاج والتوزيع والتلّقى بأهمية ما بعد ـ نقدية فيما يتعلق بتحليل مدرسة فرانكفورت«لصناعة الثقافة». ومرة أخرى فإنّ عمل بنيامين فى هذا الصدد يُعَدّ ـ إلى حد كبير ـ تأملا نظريا فى ممارسة برشت الجمالية: وفى هذه الحالة، استخدامه العملىّ لوسائل الإعلام. وبينما أتى أول استخدام نظرىّ من جانب مدرسة فرانكفورت لوسائل التوصيل الحديثة مع الهجرة إلى أمريكا، وانتهى إلى إدراج وسائل الإعلام هذه تحت تسمية الازدراء "صناعة الثقافة"، فقد كان برشت مرتبطاً بها بنشاط منذ أواخر العشرينات، محاولاً استخدامها بطريقة تقدّمية. وقد رفض برشت أن يكون نقدياً بصورة سلبية، وكان يعتقد أن الشطب على وسائل الإعلام الحديثة بوصفها "هراء" لن يتكفّل إلاّ بإنتاج الهراء من أجلها(٧٥).

كان برشت يؤمن بأن وسائل الإعلام الحديثة لا يجب تزويدها بالمواد، بل يجب "تحويلها وظيفياً"، أو "تخريبها" **(umfunktioniert)** لمصلحة التوصيل البروليتارى. وبصرف النظر عن التحقيق الفعلى، فقد طالب برشت بتغيير جذرىّ فى علاقة الإرسال- الاستقبال:

إن الإذاعة ستكون أعظم جهاز توصيل يمكن تصوّره من أجل الحياة العامة، ستكون شبكة جماهيرية، أيْ أنه يمكنها أن تكون كذلك، إذا استطاعت أن ترى طريقها بوضوح ليس فقط إلى الإرسال، بل كذلك إلى الاستقبال أيضاً، جاعلةً المستمع لا يستمع فحسب، بل يتكلّم فعلاً، وعلى هذا النحو لا تقوم بعزله بوصفه موضوعاً سلبياً، بل تضعه في اتصال نشيط مع بقية المستمعين -المتكلمين. ولابدّ للإذاعة وفقاً لتصوّرنا، أن تصبح أكثر من مجرّد مقدِّم للمادة الإذاعية: من الواجب أن تقوم بتنظيم المستمع بوصفه مقدِّماً للمادة الإذاعية[٧٦].

وقد شدّد بنيامين على أهمية المفهوم البرشتي عن "التحويل الوظيفي"[٧٧]، وأوضح -باحثاً المقتضيات العامة التي تنطوي عليها القابلية التكنولوچية لإعادة إنتاج العمل الفني- التطوّر الإيجابي: وهو يتمثل في أن فقدان "الهالة" يعني التحرير الحاسم للفن من "اعتماده الطفيليّ على الطقس"[٧٨].

وقد دفع هذا التقييم الإيجابي أدورنو إلى ردّ نقديّ، وكان المقال الخاص بالفتيشية الموسيقية في **الصحيفة** قد كتب، جزئياً، لتحقيق هذا الغرض ذاته: تصحيح عدم التوزان الذي يخلقه تقييم بنيامين "غير المتمايز" و"غير الجدلي"[٧٩]. ولكن تحليل أدورنو ذاته كان غير جدليّ في عجزه عن مناقشة ما إذا كانت التقنيات الحديثة للإنتاج لا يمكنها أن تعمل بطريقة مختلفة في سياق اجتماعي مختلف (أيْ في ظل علاقات إنتاج مختلفة)، وما إذا كانت وسائل الإعلام تلك لا يمكن تخريبها في الوقت الحالي، كجزء من النضال في سبيل التغيير الاجتماعي. وبالإضافة إلى ذلك، كان بنيامين وبرشت بعيدين عن أن يكونا غير جدليين في تحليلهما. والواقع أن بنيامين توقع سلفاً نقد أدورنو للإضفاء الكاذب للطابع الفردي والإعلان الشخصي المتواصل وكذلك تحليل إساءة الاستخدام الفاشية للفيلم[٨٠]. والواقع أن التكتيك المتكرر من جانب برشت والمتمثل في اللجوء إلى سلطات الإذاعة لم يكن يشهد على أية سذاجة سياسية، بل كان متعمَّداً كوسيلة لتقديم توضيح عام لتصوّره الخاص عن الطريقة التي ينبغي أن تعمل بها وسائل التعبير، مطالباً السلطات على هذا النحو بالإذعان للتصوّر الذي كان، كما زعم برشت، متفقاً تماماً مع مصالح الأغلبية. وقد شدّد برشت في الوقت ذاته على أن أيّ موقف تقدّميّ من جانب العاملين في الإذاعة من شأنه أن يدفع إلى سنّ قوانين قمعية خاصة بالإذاعة، وأنه لن يكسب المعركة، بالتالي، سوى دعم جماهيري من جانب الطبقة العاملة. والواقع أن الاستخدام اللاّتطويعي لوسائل التوصيل كان يشترط

ديكتاتورية بروليتارية. وبالتالى فإن المناظرة برمتها كانت فى آن معاً استباقاً نظرياً، وحملة دعاية، لمجتمع يمكن لوسائل الإعلام هذه أن تحقق فيه كامل إمكانياتها الكامنة(٨١). وأىّ تفاؤل من جانب برشت لم يكن سلبياً (كما كان تشاؤم أدورنو)، بل إن المنظور الحماسىّ لدى أحد الأشخاص يستلزم فى الواقع نضالات عينيّة.

وبالإضافة إلى ذلك، قام برشت بتجربة إمكانية استخدام الإذاعة من أجل الدعاية الاشتراكية المباشرة، وكان المثال الكلاسيكى على ذلك «طيران ليندبيرج»، الذى أعيدت تسميته فى وقت لاحق "بالطيران فوق المحيط"(٨٢). وهنا، كان العرض الدرامى لطيران تاريخى لرجل واحد يهدف إلى تنشيط جمهور المستمعين، الذين أصبحوا المتكلمين الرئيسيين؛ وقد قامت الإذاعة بنقل مختلف الأصوات الخلفية، بينما كان جمهور المستمعين، أطفال المدارس، يقومون بإلقاء أبيات الشعر التى ينشدها الطيار وأصبحوا "طيارين". وفى الجزء المعنون "الأيديولوچية" يضع نصّ الطيارين جنبا إلى جنب التقدم التكنولوچى والفوضى الاجتماعية- السياسية، الواقعيّة والخياليّة على حد سواء:

فى المدن تم خلق الربّ على يد فوضى
الطبقات الاجتماعية، لأنّ هناك نوعين من الناس
الاستغلال والجهل، ولكن
الثورة سوف تمحوه...
لهذا التحقْ بنا
فى النضال ضدّ كل ما هو بدائىّ
فى تصفية "الماوراء"
فى طرد أىّ وكلّ ربّ حيثما
ظهر(٨٣).

وبهذه الطريقة، يصبح أطفال المدارس ذوات الحدث، ذوات مترابطة فى أنا جماعىّ، ذوات ممارسة تقدمية.

٩- أعمال برشت فى مجال أغانى التحريض

والواقع أن هذه المحاولة لخلق أنا جماعىّ فعّال بواسطة ممارسة جمالية نقدية لم تكن جديدة، بل جرت استعارتها من نموذج أغانى ومجموعات منشدى (كورس) العمال، وكانت سمة بارزة من سمات النضالات الطبقية فى ألمانيا الڤايمارية. وكان

لينين، الذى لم تكن له أية علاقة منتجة مع الطليعة (مقراً بأنه "محافظ عتيق")، كان لينين يعتقد أن تقييم الطليعة لم يكن له، فى الواقع، سوى أهمية ثانوية. أمّا الشئ الذى كانت له أهمية أكبر فهو الفن الذى «ينتمى إلى الشعب». وهذا الفن يجب تطويره كسلاح تحريضى، ويجب «غرسه فى قلب زحام الجماهير العاملة»، بحيث «يوحّد مشاعرهم وأفكارهم وإرادتهم ويسمو بها»[٨٤]. وفى عام ١٩١٣، أشار لينين بالفعل إلى "الأغنية البروليتارية الصادرة من القلب عن التحرير القادم للبشرية من العبودية المأجورة»[٨٥]. ولهذا مغزاه، ليس لتأكيد الخط اللينينى "الأرثوذكسى"، بل لأن لينين نجح فى إبراز الشكل الفنى الجماهيرى الذى سما حقاً، فى ألمانيا الڤايمارية، بمشاعر وأفكار وإرادة العمال الواعين طبقياً.

كتب برشت أغانى تحريض عديدة بالاشتراك مع هانس آيزلر **Hanns Eisler** فى تلك الفترة؛ ومن أمثلتها «أغنية التضامن»[٨٦]، وكانت لازمة الأغنية تمضى على هذا المنوال:

إلى الأمام ولا تراجع
قوتنا تكمن فى الاتحاد!
عندما نموت جوعاً وعندما نأكل
إلى الأمام ولا تراجع
متضامنين

واللازمة الأخيرة معدّلة:

إلى الأمام، ولا تراجع أبداً
ولنسأل بكلّ تحدّ
عندما نموت جوعاً وعندما نأكل
"غدُ مَنْ سيكون الغد؟
عالم مَنْ سيكون العالم المقبل؟"

كانت هذه الأغنية مرتبطة مباشرة بالنضالات الطبقية فى ألمانيا الڤايمارية، حيث كان البؤس الجماهيرى ذو الطابع المطلق سمة واقع حياة الطبقة العاملة (الفصل الأول)، وحيث لم تكن عبارة «عندما نموت جوعاً» مجرّد عبارة مكرورة تنطوى على مفارقة بل كانت قضية ملحة بصورة مستميتة تعبّئ الجماهير فى نضال ثورى كإمكانية كامنة وإنْ كان، لسوء الحظ، نضالاً يمزّقه الانقسام.

وكان التقديم الصحيح للأغنية يتمثل في اندماج يُعْدي ولكنْ يطعن بين الإنشاد والغناء. وقد شدد برشت على أن الأداء الصحيح كان يتمثل، ببساطة، في الأداء الذي يكيف أفضل تكييف التعابير الراهنة للنضال الطبقي، والتي كانت قاسية وخشنة وعدوانية. إن الإيقاعات المنتظمة مع الأداء المتماثل، "لا تترك انطباعاً عميقاً بصورة كافية" وتتطلب تحديدات، على غير ما هو متوقع(٨٧). وهكذا كان لدحض برشت للفن "الإيجابي" نتائج عملية محددة تماماً بفضل انخراطه في النضال الأيديولوجي الجماهيري.

وفي بعض الأحيان، يؤكد أدورنو التكنيك البرشتي المتمثل في «صقل الذوق ضد الميل الفطري»، من أجل إدراك تواطؤ الغنى في التعبير مع فقر الواقع(٨٨). ولكن أدورنو يشك في فعالية الأسلوب الركيك في جوقة تحريضية- دعائية من أوائل الثلاثينات (رغم أن النزعة الشكية جمالية "بصورة خالصة")، معلناً أنه "كان أمراً ملغزاً دائماً ما إذا كان الموقف الفني للخشونة والتذمر يشجب فعلاً، أم يتطابق مع، هاتين القوتين في واقعهما الاجتماعي"(٨٩). وهكذا يظل موقف أدورنو موقف "نفي كامل" للتشيؤ، ويستبعد النضال التحريضي الفعلي. بينما احتفظ برشت، على النقيض من ذلك، بالمنظور المادي لارتباط النظرية- الممارسة، وشدد على علاقة النظرية (والفن) النقديين بالمخاطب (بفتح الطاء):

> لا يمكنك أن "تكتب الحقيقة" فقط؛ عليك أن تكتبها **من أجل** و **إلى** شخص ما، شخص ما يمكنه أن يفعل بها شيئاً.... يجب أن توجه حديثك ليس فقط إلى أناس ذوي ميل معين، بل إلى أولئك الناس الذين يفيدهم هذا الميل على أساس وضعهم الاجتماعي(٩٠).

وقد رد أدورنو على هذا بأن طبق على إنتاج برشت العبارة الأنجلوساكسونية القائلة «القيام بوعظ الناجين». والواقع أن هذا ينم عن جهل أدورنو بالطابع الدينامي المعقد للوعي الطبقي. وفيما يتعلق ببرشت فلم يكن هناك أي خط واضح للتمييز بين أولئك الذين كانوا "ناجين" وبين أولئك الذين لم يكونوا. وبالأحرى فإن الفن الثوري كان فن فترة كان يجري فيها فعلاً تعبئة الجماهير على نطاق هائل وبوعي نقدي آخذ في التقدم؛ وقد توجه الفن الثوري إلى هؤلاء الناس لكي يحقق المهمة الحيوية التي تتمثل في **تقوية** إرادتهم **وإنارة** وعيهم(٩٢).

ويتجلى المنظور المثالي لأدورنو علاوة على ذلك في مناقشته للمسألة الحاسمة الخاصة بالوساطة الممكنة بين "نفي" الفن والممارسة الاجتماعية النقدية. ورغم أنه

يقرّر، بصورة صحيحة تماماً، أن التأثير العمليّ لأىّ عمل فنى محدّد لا يحدّده العمل فى ذاته من جانب واحد، بل يحدّده السياق التاريخى، يشرع أدورنو فى تفسير هذه الفكرة بالإشارة إلى التأثير السياسى لبومارشيه (مضيفاً إلى ذلك أن برشت كان "عاجزاً اجتماعياً"). ثم يؤكّد أدورنو، فيما يتعلق بأعمال الفن بوجه عام، أن:

> التأثير الذى يمكنها أن ترغب فى امتلاكه غائب فى الوقت الحاضر، وهى تعانى من ذلك الغياب معاناة شديدة؛ غير أنه بمجرد أن تحاول [أعمال الفن] أن تصل إلى ذلك التأثير عن طريق تكييف نفسها مع الحاجات السائدة، فإنها تحرم الناس على وجه الدقة من ذلك الذى يمكنها (إذا أخذنا اللغة الخاصة بالحاجات مأخذ الجدّ، وإذا استخدمناها ضدّ نفسها) أن تعطيه إياهم[٩٢].

ويعتقد أدورنو أن ربط الفن، بواسطة التوصيل المنطقى، بالنضالات الاجتماعية السياسية الراهنة سيعنى إلغاء الفن بكل ما فى الكلمة من معنى، ليس كتجاوز، بل كتنازل أمام البربرية: وفى الوقت نفسه، لا «يعطينا» الفن النقدىّ «الحقيقىّ» إلاّ أعمالاً غير قابلة للفهم بالضرورة.

١٠- النخبويّة الجمالية والافتقار إلى الممارسة الطبقية

إذا درس المرء مختلف الفترات التاريخية التى اجتازتها مدرسة فرانكفورت خلال حيواتهم المنتجة، ينبغى التسليم إذن بأن الاستشهاد السابق يستحق بعض التعاطف: فقد كُتب، رغم كل شئ، فى أوائل الستينات، حيث لم يكن يوجد أىّ وعى ثورى جماهيرى فى صفوف الطبقة العاملة. كذلك كُتب المقال الذى يدور حول "الالتزام" فى عام ١٩٦٢، حينما كانت الحرب الباردة فى ذروتها، فى مواجهة الانحطاط البيروقراطىّ الشامل للاتحاد السوفييتى، ومع الذكرى المؤلمة (وبالأخص بالنسبة للمثقفين ذوى الأصول اليهودية) للبربرية النازية. وكانت الفاشية قد مُنيت بالهزيمة فى ألمانيا، ولكن الأساس الرأسمالىّ الذى كان قد قام بتفريخها كان يزدهر، ولم تكن أية حركة معادية للرأسمالية واضحة فى صفوف الجماهير.

ومع ذلك فإن النظرية الجمالية لمدرسة فرانكفورت، والمكثّفة فى كتاب أدورنو **النظرية الجمالية**، أكثر كثيراً من مجرد استجابة لتضاؤل موضوعى للنضال الطبقى الثورىّ. وعلى العكس من ذلك، استمرت هذه النظرية على مدى عقود عديدة، وكشفت

طوال هذه الفترة عن تماسك ملحوظ. والآن وقد حددنا المكونات الرئيسية لتلك النظرية، يصبح من الممكن تحليلها فى فترة نشأتها، ويبين هذا التحليل أن الافتقار إلى الممارسة فى تلك النظرية كان واضحاً فى ذلك الحين فى الفترة الثورية التى رافقت غروب شمس جمهورية ڤايمار، حينما كانت الممارسة الجمالية النقدية لم تعد مجرد مشكلة نظرية، بل مكوناً فعالاً من مكونات نضال أيديولوچى جماهيرى فعلى.

وفى مقاله فى **الصحيفة** فى عام ١٩٣٢، «بشأن الموقف الاجتماعى للموسيقى»، أكد أدورنو أن الوعى السائد، بل الوعى الطبقى للبروليتاريا، كان مشوهاً لأنه كان يحمل، بالضرورة، ندوب الاغتراب. وقد حدد هذا علم جمال أدورنو: «بالضبط كما تتجاوز النظرية بمجملها الوعى السائد للجماهير، كذلك يجب أن تتجاوزه الموسيقى أيضاً» (٩٤). غير أنه، شأنها فى ذلك شأن «النظرية النقدية للمجتمع» بمجملها، فإن هذه النظرية الجمالية، والممارسة التى امتدحتها، تمادت فى تجاوز الوعى السائد إلى حد أنه، إذا استخدمنا تعبير برشت، حتى الشرائح الأكثر تقدماً من العمال كان محكوماً عليها بأن «تعجز عن رؤيتها فى مدى النظر». وكان ذلك يعود إلى معايير أدورنو ذات الطابع الشكلى:

> هنا والآن، لايمكن للموسيقى أن تفعل أكثر من أن تقدم، فى بنيتها الخاصة، التناقضات الاجتماعية التى تتحمل، بين أشياء أخرى، مسئولية عزلة الموسيقى. وسوف تنجح على أفضل نحو، كلما نجحت بصورة أعمق فى أن تشكل، فى إطار ذاتها، قوة تلك التناقضات والحاجة إلى حلها فى المجتمع، وكلما عبرت بصورة أدق، فى إطار تناقضات لغتها الخاصة وصورها الخاصة، عن آلام الأمر الواقع، مطالبة بحزم، من خلال اللغة الشفرية للمعاناة، بالتغيير (٩٥).

وهناك مثال نموذجى هو آرنولد شوينبيرج **Arnold Schönberg**، الذى تعد حلوله التكنيكية فى الموسيقى، رغم «عزلتها»، «هامة اجتماعياً» مع ذلك (٩٦). وفيما يتعلق «بالأهمية» المحددة لهذه الموسيقى الملغزة بالنسبة للمارسة الاجتماعية، يظل أدورنو صامتاً. وبذلك فإن إدراكه المادى الصحيح لواقع أن عزلة الموسيقى يمكن حلها «ليس فى نضال موسيقى داخلى، بل اجتماعياً فقط، أى عن طريق التحويل الاجتماعى» (٩٧)، هذا الإدراك يحبسه آخر الأمر داخل دائرة شريرة، لايمكن لفكره الجدلى أن يظهر فيها إلا بوصفه استسلاماً متشائماً.

والواقع أن أدورنو ناقش، فى مقاله، موسيقى آيزلر التحريضية، والأمر الذى له دلالته أن التقييم مختلف عن تقييم برشت. عند هذا الأخير، كان آيزلر هو الأكثر توفيقاً بين فنانى جمهورية ڤايمار الثوريين: وبامتلاكه لتكنيك متطور للغاية، اكتسبه بوصفه تلميذاً من

تلاميذ شوينبيرج، حرّر آيزلر هذا التكنيك من نخبويته ووضعه في خدمة الجماهير التي جرت تعبئتها والتي أصبحت تشكل الآن المنتجين النشيطين(٩٨). وقد يبدو أن مثل هذا الإعداد يمكن أن يفي، على المستوى الجمالي، بمقتضيات مبدأ مدرسة فرانكفورت القائل إنه «في النضال في سبيل المجتمع اللاطبقي، ينبغي أولاً أن تنظم الجماهير نفسها، وأن تحول نفسها من مجرّد موضوع إلى الذات الفعالة للتاريخ، متخلصة بذلك من طابع كونها جماهير مرة وإلى الأبد» (انظر الفصل الثالث)؛ غير أن أدورنو يتهم ممارسة آيزلر الجمالية، في الواقع، بإضفاء طابع المطلق على الوعي السائد، الذي هو وعي مشوّه:

> إن نفس تلك المعايير التي يكيّف هذا الإنتاج نفسه وفقًا لها، قابلية الغناء والبساطة والتأثير الجماعي في حدّ ذاته، مرتبطة بالضرورة ارتباطًا وثيقًا بحالة للوعي تثقل عليها وتعوقها السيطرة الطبقية- ولم يقم أحد بصياغة ذلك بصورة أكثر صرامة من ماركس- إلى حدّ أن هذا الوعي يصبح، إذا كان له أن يصبح المعيار الوحيد الجانب للإنتاج، قيداً على القوة المنتجة الموسيقية(٩٩).

ويسلّم أدورنو عن طيب خاطر بأن القيمة التحريضية في الموسيقى البروليتارية لاغنى عنها، وبأنه سيكون أمراً «طوباويًا» و«مثاليًا» أن نستبدل بهذه الموسيقى موسيقى «كانت أكثر تلاؤمًا من الناحية العقلية مع الوظيفة الجوهرية للبروليتاريا، وإنْ كانت غير مفهومة من جانب تلك الطبقة». ولكن مفهوم أدورنو الخاص بممارسة **جمالية** ملائمة «يتجاوز» الموسيقى البروليتارية ليس في اتجاه نضال أيديولوچي جماهيري أرقى بل في اتجاه الطليعة البرچوازية. وبالتالي يقول أدورنو عن الموسيقى البروليتارية: «حالما.. تترك هذه الموسيقى جبهة العمل المباشر، وتعكس وتثبِّت نفسها كشكل فنّي، يصبح واضحًا بجلاء أن المنتجات لايمكنها أن تصمد في مواجهة الإنتاج البرچوازي المتقدم....»(١٠٠). وبهذه الطريقة، يكف تحليل الطليعة عن أن يكون تجاوزًا، وتفقد الممارسة الجمالية للنضال الطبقي كل مغزى بالنسبة لنظرية أدورنو. ومنذ ذلك الحين فصاعداً، فإنه حتى **ذكرى** الأشكال الفنية البروليتارية لألمانيا الڤايمارية كان محكومًا عليها بأن تنطفىء في إنتاج أدورنو. وعلى النقيض من هذا، يمكن القول إنه رغم أن عمل برشت وآيزلر والحركة التحريضية الدعائية بأسرها لايمكن نقله بصورة غير نقدية إلى سياق طبقي دائم التغيّر، فإن دراسة مادية تاريخية منهجية لنظرية وممارسة أشخاص مثل برشت **سوف** تتكفل بأن يتفادى موضوع ومقولات ممارسة جمالية نقدية انحرافات أدورنو صوب المثالية والنخبوية الثقافية.

١١- هجوم برشت على "مثقفويِّي" Tuis(*) مدرسة فرانكفورت

أوجز هوركهايمر، فى العدد الأخير من **الصحيفة**، كامل موقف مدرسة فرانكفورت فيما يتعلّق بعلم الجمال (بمعناه الأوسع): أيّد الفن فى يوم من الأيام «عالمًا آخر»، عالماً «آخر» مختلفًا عن عالم الإنتاج السلعّى؛ وقد تآكل هذا العالم الآخر بفعل الرأسمالية الاحتكارية «وصناعة الثقافة»، وهو لايبقى اليوم حيًا إلاّ فى أعمال مثل **جيرنيكا** بيكاسو ونترچويس:

> الحزن والفزع اللذين تحملهما مثل تلك الأعمال لايماثلان مشاعر أولئك الذين، لأسباب معقولة، يستديرون بعيدًا عن الواقع أو يتمردون ضدّه. والوعى الذى يقف وراءها هو بالأحرى وعى تم اقتطاعه من المجتمع فى الواقع وتم تحويله قسراً إلى أشكال متضاربة شاذة[١٠١].

وهكذا فإن الخطوة من «النفى الكامل» إلى النفى الاجتماعى - السياسى للممارسة الطبقية مستبعدة في الفن. ويعثر هذا على نقيضه فى عمل برشت، الذى كان قد تم تصوّره بوصفه «نداءًا إلى المقهورين للنهوض ضدّ القاهرين، وأن يفعلوا ذلك باسم الإنسانية». ذلك أنه، كما شدّد برشت، «فى فترات كهذه، لابدّ أن تصبح الإنسانية مُحبة للحرب، إذا كانت لاتريد أن تتم إبادتها بكل معنى الكلمة»[١٠٢]. كانت هذه ترجمة برشت لتجاوز الميراث الإنسانى. وإذا كانت مدرسة فرانكفورت انتقادية لهذا التصوّر، فإن برشت بدوره لم يكن انتقاديًا بصورة أقل لمدرسة فرانكفورت، الذين وصمهم بأنهم «مثقفويّون» **Tuis**.

«والمثقفوى» **Tui** مثقف، لكن من نوع خاص: مثالىّ، عاجز سياسيًا، اشتراكى ديمقراطى. وقد كتب برشت قائلاً إن «السبب الرئيسى وراء فكر عدم التدخل هو ديمقراطية عدم التدخل الزائفة»، أىْ، «الحرية السياسية المرتكزة على العبودية الاقتصادية»[١٠٣]. وبطبيعة الحال فإن هذا ليس صحيحًا بالنسبة لمدرسة فرانكفورت، التى انتقدت الحزب الاشتراكى الألمانى **SPD** لنفس الأسباب بالتحديد (انظر الفصل الثالث)، والتى اتفقت، فى شخص مدير المعهد، مع برشت على أنه «فى الوقت الحالى، يمتدح الممثلون الأدبيون للمجتمع الشمولى الدولة التى قامت بتفريخهم، ويرفضون

(*) مثقفويّون لترجمة Tuis وهذه الأحرف اختصار بعد إعادة ترتيب لحروف كلمة intellectuals بحيث تصبح tellectual-ins تختصر إلى Tui للمفرد وTuis للجمع- المترجم.

النظرية التى كشفت الطبيعة الحقيقية لهذه الدولة، عندما كان لايزال هناك وقت»[١٠٤].
غير أن «النظرية النقدية للمجتمع» لمدرسة فرانكفورت لم تستخلص قط كامل النتائج المنطقية فى إطار نظرية **مادية، عملية**، سواء أثناء السنوات الأخيرة لجمهورية ڤايمار، أو النظام النازى، أو فى أىّ وقت آخر (بصرف النظر عن إنتاج ماركيوز فى أعقاب قطيعته مع زملائه السابقين)، وهذا هو السبب فى أن برشت سخر منهم بوصفهم «مثقفويّين» **Tuis**[١٠٥].

وكان الشىء الذى ازدراه برشت حقًا فيما يتعلق بفريق هوركهايمر هو نقدهم الجدلى **السلبىّ** للثقافة، والذى نظر إليه كدليل على منظورهم **الأكاديمى**. وقد كتب، على سبيل المثال، عن مناقشة مع أدورنو فى أوائل الأربعينات:

> معهد فرانكفورت هذا اكتشاف حقيقى بالنسبة للرواية المثقفوية **Tui- Novel**.. وإنه لشىء يدعو إلى السخرية أن يطلعوا علينا بأشياء من قبيل: «كان روبرت ڤالزر **Robert Walser** هامًا جداً، لأنه يعكس انحطاط المجتمع البرچوازى». وإنه لشىء يدعو إلى الرثاء إذن أن تنحط هذه البرچوازية إلى فرق مدرّعات نازية ووحدات **SS** (وحدات الشرطة الهتلرية)![١٠٦].

وختامًا، فقد أخفق نقد مدرسة فرانكفورت المتمايز للثقافة بسبب عجزها عن التقدم من نقد الأيديولوچية إلى النظرية **العملية- النقدية** لممارسة الطبقية. وبهذا المعنى، أحس برشت بأن فريق هوركهايمر ليسوا أفضل من الاشتراكيين الديمقراطيين. والواقع أن برشت قد توقع، بذلك، الانهيار النظرى التام لهوركهايمر فى السنوات الأخيرة، كما فعل كورش (انظر الفصل الثالث).

١٢- الدور الذى يلعبه علم الجمال فى "النظرية النقدية للمجتمع" فى شكلها الراديكالى عند ماركيوز

كان تصوّر بنيامين للممارسة الجمالية النقدية أكثر شبهًا بتصور برشت منه بتصوّر مدرسة فرانكفورت وقد أفلت بالتالى من مأزق «المثقفوية» **Tui - ism**. والواقع أن أدورنو ذاته يقرّ بأن خلافات بنيامين مع مدرسة فرانكفورت كانت تعود إلى حدّ بعيد إلى معاداة المثقفوية**Anti - Tui- ism** لدى برشت[١٠٧]. لكن ماذا عن سنوات

ماركيوز الأخيرة؟ هل دفع قيام ماركيوز بإضفاء الطابع الراديكالي في أواخر الستينات إلى إعادة نظر جوهرية لدور الفن؟ الإجابة هي: لا! ومن المفارقات أن المجال الذى أنتجت فيه مدرسة فرانكفورت أروع تحليلاتها الجدلية للأيديولوچية والتطويع، رغم أن نقاط الضعف الحاسمة «للنظرية النقدية للمجتمع» تتجلّى فيه بأوضح صورة، هو المجال الذى ظل فيه ماركيوز داخل نطاق تقاليد مدرسة فرانكفورت بصرامة.

ويُرجع **الإنسان ذو البعد الواحد** جدل الإيجاب والنفى إلى الأفضلية التى لاجدال فيها للأخير: «**الاغتراب الفنى** هو التجاوز الواعي للوجود المغترب». ويتحدث ماركيوز عن قيام الفن «بنفى نظام الأعمال التجارية» [١٠٨] غير أنه رغم أن ماركيوز يشدّد على أن صفة «متجاوز» ينبغى فهمها بمعنى مادىّ[١٠٩]، ورغم أنه يتحدث عن «صور لإشباع من شأنه أن يقضى على المجتمع الذى يقمعه»[١١٠]، فإن نظرية ماركيوز الجمالية تواصل نفس «النفى الكامل» كما يفعل أدورنو:

> تقوم الأعمال الأدبية الطليعية حقًّا بتوصيل القطيعة مع التوصيل. ومع رامبو ثم مع الدادائية والسوريالية، يرفض الأدب نفس بنية العقلية التى ربطت، طوال تاريخ الثقافة، بين اللغة الفنية والعادية[١١١].

ومن جديد أكد **مقال عن التحرر**، الذى سجل استقبالاً أكثر اتساقًا من جانب ماركيوز للحركة الطلابية المناهضة للسلطويّة، علم جمال مدرسة فرانكفورت، معلنًا أن «الشكل على وجه الدقة هو الذى يتجاوز الفن بفضله الواقع المحدّد، ويعمل فى الواقع الراسخ ضدّ الواقع الراسخ»[١١٢]. وقد أكد **الثورة المضادة والتمرد**، من ناحيته ، أن «الكون الجمالىّ **يناقض** الواقع- تناقضًا عمديًّا، ومنهجيًا» [١١٣]. وهذا «النفى» لايمكن تجاوزه إلى نضال أيديولوچى جماهيرى ذى طابع منطقى متماسك، لأن من شأن ذلك أن يجعل الفن «ذرائعيًا»[١١٤].

وبما ينسجم مع «النظرية النقدية للمجتمع» بمجملها، يأخذ الفن على عاتقه الدور النقدى لقوة محيّدة أيديولوچيًا، معرّيًا وفاضحًا الجوانب التطويعية للعقلية السائدة. ولكن هذا التحييد الأيديولوچى للواقع يعجز عن تأليف نفسه كقوة **عملية- نقدية** للممارسة الطبقية. ولايجرى النظر إلى الواقع، كما هو الحال مع برشت، وفقًا للإطار الطبقى، بل، كما هو الحال مع أدورنو، وفقًا للاغتراب والتشيؤ اللذين يتخللان المجتمع البشرى إلى الآن. ويصبح النضال الفنىّ «نفيًا كاملاً». وعلى هذا النحو فإن «الأسلوب،

وهو تجسيد الشكل الفني، في إخضاع الواقع لنظام آخر، يخضعه ‹لقوانين الجمال›»[١١٥].

وينسجم هذا مع أطروحة ماركيوز القائلة إن الفن الحقيقي «يكشف الوضع الإنساني كما يتلاءم مع كامل تاريخ (ماركس: قبل تاريخ) الجنس البشري بالإضافة إلى أية أوضاع محدّدة» [١١٦]. غير أن التصوّر الضمني **للتجاوز لا** يحدّده ماركيوز، والواقع أنه يعجز عن صيانة المحتوى الطبقي الواعي للفن الثوري، ويؤثر بدلا من ذلك التجاوز «الكلي». وبالتالي فإنّ زعم ماركيوز أن «الفن يمكنه في الواقع أن يصبح سلاحا في النضال الطبقي عن طريق حفز التغيرات في الوعي السائد»[١١٧]، يفقد مغزاه الماديّ.

والواقع أن «حفز التغيرات» في الوعي، كعنصر من عناصر النضال الطبقي، يشترط شيئين: التوصيل **الفعّال**، والتوصيل إلى **طبقة ثورية**. وتجرى التضحية بأول هذين الشيئين، آخر الأمر، عن طريق الطابع ضدّ المنطقي للفن النقدي عند ماركيوز. والشرط المسبق الثاني لخلق وعي ثوري مفتقد أيضا، لكن بطريقة أكثر تعقيدا بكثير. ومن المفارقات أن هذا الجانب من جوانب نظرية ماركيوز يرتكز على مناقشة لنظرية ماركس الاقتصادية، وهي مناقشة تفعل الشئ الكثير لمعالجة عجز مدرسة فرانكفورت عن تقديم تحليل متسق للتطويع **الاقتصادى**. فبعد عرض معمّق لمفهوم ماركس عن «العمل الجماعي» **(Gesamtarbeiter)** ، حيث يُلمع ماركيوز إلى نظرية زون- ريتيل عن العمل الذهني واليدوي، ينتهي كتاب **الثورة المضادة والتمرد** إلى أن انتقال السلطة إلى البروليتاريا، التي لا تشكل سوى مكّون واحد من مكونات قوة العمل المنتجة، لن يكفل بمفرده الانتقال إلى مجتمع مختلف كيفيا. ثم يجرى تكرار هذه المناقشة برمتها في مناقشة الفن، حيث يرفض ماركيوز المفهوم الخاص بفن تحريضيّ يسترشد بنظرة بروليتارية إلى العالم:

> إذا كان لاصطلاح «النظرة البروليتارية إلى العالم» أن يعني تلك النظرة إلى العالم التي تسود بين صفوف الطبقة العاملة، فإنها ستكون إذن، في البلدان الرأسمالية المتقدمة، نظرة إلى العالم يشترك فيها قسم ضخم من الطبقات الأخرى، ولاسيّما الطبقات المتوسطة ..... وإذا كان يدّل على الوعي **الثوري** (الكامن أو الفعليّ)، فلا شك إذن في أنه في الوقت الحاضر ليس «بروليتاريّا» كسمة مميّزة أو حتى بصورة سائدة - ليس فقط لأن الثورة ضدّ الرأسمالية الاحتكارية العالمية تزيد وتختلف عن مجّرد ثورة بروليتارية، بل كذلك لأن شروطها وآفاقها وغاياتها لا يمكن صياغتها بصورة وافية في إطار ثورة بروليتارية....[١١٨].

غير أنه رغم التشديد على التسلسل المنطقى الحديث للاستغلال، ورغم التشديد على طبع البروليتاريا بالطابع الراديكالى كشرط ضرورى للثورة، لايتطرق ماركيوز إلى المسألة الخاصة بفن يجرى تكييفه مع استراتيجية ملائمة للتوفيق بين العمل الذهنى واليدوى (ولوْ بصورة قصدية فحسب) **داخل نطاق** النضال الطبقى. وهكذا فإن«التجاوز»الذى يقوم به الفن والنفى الفعلى للرأسمالية فى الممارسة الثورية لا يقومان بالتوسّط فى نظرية ماركيوز أكثر مما يفعلان فى نظرية أدورنو.

ويتمثل استثناء محتمل فى مناقشة ماركيوز للقوة التمردية فى اللغة السوداء، والتي«تعزّز التضامن»[١١٩]. غير أنه حتى هنا يجرى التشديد من الناحية الجوهرية على التمرّد«الشامل» الكامن فى هذا التطور وبالأخص فى فنّه؛ وينصب الاهتمام على «ذات وجود الفرد ومجموعته ككائنات بشرية»[١٢٠]. أمّا القوة **المميزة** لهذا الفن فإنها تلقى الإهمال. وعلى نحو مماثل، فإن مناقشة ماركيوز للممارسة الجمالية النقدية فى العشرينات والثلاثينات، رغم تركيزه على برشت وآيزلر، لا ترتبط بصورة إيجابية بما يمكن افتراض أن ينظر إليه ماركيوز على أنه وظيفة «ذرائعية» لهذا الفن: أىْ تعزيز إرادة وتضامن العمال الذين جرت تعبئتهم بوصفهم **عمالا واعين طبقياً**.

وبهذه الطريقة، ينتهى علم جمال ماركيوز إلى الوقوع فى نفس التناقض الذى انتهى إليه علم جمال أدورنو: فرغم أن «التجاوز» الذى يقوم به الفن «نفى» للاغتراب والتشيؤ، تظل المهمة الأساسية هى النضال الأيديولوچى فى سبيل تحرير الوعى: «بدونه، يظل كلّ تحرير للعقول، وكل نشاط عملى راديكالىّ، أعمى، مهزوما بنفسه. ولا تزال الممارسة السياسية تتوقف على النظرية ...على التربية، على الإقناع ـ على العقل»[١٢١]. وأخيراً فإن الفن لا يمكن تكييفه، حتى فى نظر ماركيوز، مع هذه المهمة بأى معنى ذى وزن، أما ارتباط النظرية ـ الممارسة فقد أصبح منسيًا. وختاما، يمكننا أن نؤكد أنه بينما كان أدورنو وهوركهايمر، حيث ابتعدا بنفسهما عن الممارسة النقدية، متماسكين فى إدارة ظهرهما للتقاليد الثورية فى الفن، فإن ماركيوز، على النقيض من ذلك، يمكنه ويجب، فى محاولة للتغلّب على العيوب الأساسية «للنظرية النقدية للمجتمع» الأصليّة (كما فسّرها هوركهايمر وحققها فريقه فى فترة **الصحيفة**)، أن يحرّر نفسه من أقنمة ومثالية ونخبوية التيار الأساسىّ فى علم جمال مدرسة فرانكفورت. وإلاّ فإن النشاط النظرى الراديكالى لماركيوز منذ الستينات سيظل غارقا، فى هذا المجال الحاسم، فى التناقضات التى شوهت مدرسة فرانكفورت منذ بدايتها الأولى.

Notes

Introduction

1 Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950* (Boston: Little, Brown, 1973).
2 Ibid., p. xiv.
3 Ibid., p. 4.
4 Douglas Kellner, 'The Frankfurt School Revisited: A Critique of Martin Jay's *The Dialectical Imagination*', *New German Critique*, No. 4 (1975).

Chapter 1 The historical background of the Frankfurt School

1 This account is based on four main sources: Paul Kluke, *Die Stiftungsuniversität Frankfurt am Main 1914–1932* (Frankfurt: Waldemar Kramer, 1972), pp. 486–513; Max Horkheimer, *Verwaltete Welt* (Zurich: Arche, 1970); interview with Felix Weil, Frankfurt am Main, 25 November 1972; interview with Max Horkheimer, Frankfurt am Main, 27 November 1972.
2 Kluke, op. cit., p. 489.
3 Weil later explained that he would gladly have called the Institute what it was really intended to be, that is, Institut für Marxismus (Institute for Marxism), but that this title was sacrificed in the interest of formal academic recognition (interview with Weil).
4 Kluke, op. cit., p. 489.
5 Ibid., pp. 495–6.
6 Carl Grunberg, 'Festrede gehalten zur Einweihung des Instituts fur Sozialforschung an der Universität Frankfurt a. M. am 22. Juni 1924', *Frankfurter Universitätsreden*, 20 (Frankfurt: Universitäts-Druckerei Werner und Winter, 1924), p. 9.
7 Ibid., p. 15.
8 Ibid., p. 7.
9 Interview with Weil.

10 Grünberg, op. cit., pp. 10–11.
11 Ibid., p. 10. This assertion too was inserted by Weil (interview with Weil).
12 Grünberg, op. cit., p. 13.
13 Ibid., p. 10.
14 Ibid., p. 16.
15 Ibid., pp. 13–14.
16 Ibid., pp. 9, 10.
17 Interview with Weil.
18 Felix Weil, 'Denkschrift über die Arbeit des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a. M.' For details, see Kluke, op. cit., p. 511.
19 Henryk Grossmann, *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems* (*Zugleich eine Krisentheorie*), Schriften des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a. M., 1, ed. Carl Grünberg (Leipzig: Hirschfeld, 1929).
20 Ibid., p. vi.
21 Ibid., pp. vi–vii.
22 Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, III, ed. Frederick Engels (London: Lawrence & Wishart, 1972), pp. 211–66.
23 Ibid., p. 239.
24 Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy* (*Rough Draft*), trans. Martin Nicolaus (Harmondsworth: Penguin, 1973), p. 101.
25 Friedrich Pollock, *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917–1927*, Schriften des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a. M., 2, ed. Carl Grünberg (Leipzig: Hirschfeld, 1929).
26 Ibid., p. v.
27 Karl August Wittfogel, *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas: Versuch der wissenschaftlichen Analyse einer grossen asiatischen Agrargesellschaft*, Schriften des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a. M., 3, ed. Carl Grünberg (Leipzig: Hirschfeld, 1931).
28 Ibid., pp. ix, xiii–xiv.
29 Ibid., pp. 16–17, 137.
30 Ibid., pp. 416–60.
31 Carl Grünberg (ed.), *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (Leipzig: Hirschfeld, 1911–30). Henceforth, the abbreviation *Grünberg Archiv* will be used.
32 Felix Weil, 'Rosa Luxemburg über die russische Revolution: Einige unveröffentlichte Manuskripte', *Grunberg Archiv*, 13 (1923), p. 285.
33 Carl Grünberg, 'Vorwort des Herausgebers', *Grünberg Archiv*, I (1911), pp. ii–iii.
34 Ibid., p. ii.
35 Ibid., p. iii.
36 Carl Grünberg, 'Der Grundgesetz der russischen Sowjetrepublik', *Grünberg Archiv*, 8 (1919), p. 402.
37 Karl Korsch, *Marxism and Philosophy*, trans. Fred Halliday (London: NLB, 1970) (originally 'Marxismus und Philosophie', 1923).

38 Emil Hammacher, 'Zur Würdigung des 'wahren' Marxismus', *Grünberg Archiv*, 1 (1911), pp. 50–1, 70.
39 Ibid., pp. 96–100.
40 Georg Lukács, 'Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik', *Grünberg Archiv*, 12 (1926).
41 Ibid., p. 123.
42 Ibid., p. 140.
43 Ibid., p. 143.
44 Korsch, op. cit., p. 69.
45 Interview with Weil.
46 Kluke, op. cit., p. 505; interview with Weil.
47 Max Horkheimer, 'Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung', *Frankfurter Universitätsreden*, 37 (Frankfurt: Englert & Schlosser, 1931).
48 Ibid., p. 3.
49 Ibid., p. 6.
50 Ibid., pp. 8–9.
51 Ibid., p. 11.
52 Ibid., p. 11.
53 Ibid., p. 14.
54 Ibid., pp. 13–14.
55 Ibid., p. 14.
56 Ibid., p. 11.
57 Max Horkheimer, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (1930; rpt Frankfurt: Fischer, 1971).
58 Ibid., p. 9.
59 Kluke, op. cit., p. 507.
60 Franz Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild: Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Schriften des Instituts für Sozialforschung, 4, ed. Max Horkheimer (Paris: Alcan, 1934).
61 Max Horkheimer, 'Vorrede des Herausgebers', in ibid., p. v.
62 *Studien über Autorität und Familie: Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung* (Paris: Alcan, 1936).
63 Max Horkheimer, 'Vorwort', in ibid., pp. vii–viii.
64 Max Horkheimer, 'Allgemeiner Teil', in ibid., p. 38.
65 Max Horkheimer (ed.), *Zeitschrift für Sozialforschung* (Leipzig: Hirschfeld, 1932–3; Paris: Alcan, 1933–9). The Institute's journal was continued as *Studies in Philosophy and Social Science* (New York: Institute of Social Research, 1939–41). Henceforth, the abbreviations *ZfS* and *SPSS*, respectively, are used.
66 Alfred Schmidt, *Die 'Zeitschrift für Sozialforschung': Geschichte und gegenwärtige Bedeutung* (Munich: Kösel, 1970), inside cover.
67 Max Horkheimer, 'Vorwort', *ZfS*, 1 (1932), p. ii.
68 Ibid., p. iii.
69 Ibid., pp. ii–iii.
70 Max Horkheimer, 'Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie', *ZfS*, 4 (1935), p. 9.

71 Max Horkheimer, 'Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie', *ZfS*, 3 (1934), pp. 26–7.
72 Max Horkheimer, 'Geschichte und Psychologie', *ZfS*, 1 (1932), p. 133.
73 Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (1941; rpt with supplementary chapter 1955; rpt London: Routledge & Kegan Paul, 1967).
74 Ibid., p. 410.
75 Theodor Wiesengrund Adorno (with the assistance of George Simpson), 'On Popular Music', *SPSS*, 9 (1941), p. 29.
76 Theodor Wiesengrund Adorno, 'Spengler Today', *SPSS*, 9 (1941), p. 310.
77 Friedrich Pollock, 'Bemerkungen zur Wirtschaftskrise', *ZfS*, 2 (1933), pp. 329–30.
78 Max Horkheimer and Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming (London: Allen Lane, 1973), p. 160 (originally *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, 1947).
79 Herbert Marcuse, *Counterrevolution and Revolt* (London: Allen Lane, 1972), pp. 23–4.
80 Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, I, ed. Frederick Engels (London: Lawrence & Wishart, 1970), p. 763.
81 Max Horkheimer, 'Vorwort zur Neupublikation', in *Kritische Theorie: Eine Dokumentation*, ed. Alfred Schmidt (Frankfurt: Fischer, 1968), I, p. ix.
82 Erich Eyck, *A History of the Weimar Republic*, trans. Harlan P. Hanson and Robert G. L. Waite (Cambridge: Harvard University Press, 1962–4), I, pp. 324–6.
83 Jürgen Kuczynski, *Darstellung der Lage der Arbeiter in Deutschland von 1917/18 bis 1932/33*, Die Geschichte der Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus, Part One, 5 (Berlin: Akademie-Verlag, 1966), pp. 207–8.
84 Ibid., pp. 235–8.
85 Ibid., pp. 238–9.
86 Ibid., p. 222.
87 Ibid., p. 26.
88 Ibid., pp. 196–8.
89 Pollock, 'Bemerkungen zur Wirtschaftskrise', *ZfS*, 2 (1933), p. 324.
90 Kuczynski, *Darstellung . . . 1917/18 bis 1932/33*, p. 197.
91 Helmut Heiber, *Die Republik von Weimar*, dtv-Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, ed. Martin Broszat and Helmut Heiber, 3 (Munich: DTV, 1966), pp. 212, 224–5.
92 Max Horkheimer, 'Montaigne und die Funktion der Skepsis', *ZfS*, 7 (1938), p. 38.
93 Max Horkheimer, 'Die Juden und Europa', *ZfS*, 8 (1939), p. 115.
94 Horkheimer, 'Montaigne und die Funktion der Skepsis', *ZfS*, 7 (1938), p. 31.
95 Friedrich Pollock, 'Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung', *ZfS*, 1 (1932), p. 12.

96 Frederick Pollock, 'State Capitalism: Its Possibilities and Limitations', *SPSS*, 9 (1941), p. 201.
97 Frederick Pollock, 'Is National Socialism a New Order?', *SPSS*, 9 (1941), p. 451.
98 Pollock, 'State Capitalism', *SPSS*, 9 (1941), p. 200.
99 Franz Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism* (London: Gollancz, 1942).
100 Ibid., p. 183.
101 Ibid., p. 182.
102 Letter from Felix Weil to Karl Korsch, 15 August 1942. This letter, together with a number of other letters to or from Korsch, is kept in the Internationaal Instituut voor sociale Geschiedenis, Amsterdam. I am indebted to Götz Langkau for drawing my attention to these letters, many of which relate to the Franfurt School, and will be discussed in Chapter 3.
103 Herbert Marcuse, 'Some Social Implications of Modern Technology', *SPSS*, 9 (1941), p. 414.
104 Pollock, 'State Capitalism', *SPSS*, 9 (1941), p. 201.
105 Jürgen Kuczynski, *Darstellung der Lage der Arbeiter in Deutschland von 1933 bis 1945*, Die Geschichte der Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus, Part One, 6 (Berlin: Akademie-Verlag, 1964), pp. 154–5, 177, 233–8.
106 Ibid., pp. 183–4.
107 Ibid., pp. 158, 230.
108 Ibid., pp. 102–8.
109 Ibid., pp. 159, 270–3.
110 Marcuse, *Reason and Revolution*, p. 415.
111 Martin Broszat, *Der Staat Hitlers: Grundlegung und Entwicklung seiner inneren Verfassung*, dtv-Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, ed. Martin Broszat and Helmut Heiber, 9 (Munich: DTV, 1969), p. 205.
112 Kuczynski, *Darstellung . . . 1933 bis 1945*, pp. 245–7.
113 Horkheimer, 'Die Juden und Europa', *ZfS*, 8 (1939), p. 133.
114 Pollock, 'Is National Socialism a New Order?', *SPSS*, 9 (1941), pp. 450–4.
115 Max Horkheimer, 'Preface', *SPSS*, 9 (1941), p. 198.
116 Horkheimer, 'Die Juden und Europa', *ZfS*, 8 (1939), p. 135.
117 Horkheimer, 'Allgemeiner Teil', in *Studien über Autorität und Familie*, p. 15.
118 Horkheimer, 'Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie', *Frankfurter Universitätsreden*, 37 (1931), p. 14.
119 Siegfried Kracauer, *Die Angestellten: Aus dem neuesten Deutschland* (1929; rpt Frankfurt: Suhrkamp, 1971).
120 Kuczynski, *Darstellung . . . 1917/18 bis 1932/33*, p. 62.
121 Kracauer, op. cit., p. 11.
122 Ibid., pp. 12–13.
123 Ibid., p. 85.
124 Ibid., p. 91.
125 Ibid., p. 38.

126 Ibid., p. 89.
127 Wilhelm Reich, *Massenpsychologie des Faschismus: Zur Sexualökonomie der politischen Reaktion und zur proletarischen Sexualpolitik*, 2nd edn (Copenhagen, etc.: Verlag für Sexualpolitik, 1934), p. 36.

2 'Critical theory of society': the historical materialist critique of ideology

1 Max Horkheimer, 'Traditionelle und kritische Theorie', *ZfS*, 6 (1937).
2 Max Horkheimer and Herbert Marcuse, 'Philosophie und kritische Theorie', *ZfS*, 6 (1937). Marcuse's contribution is available in English, as 'Philosophy and Critical Theory', in *Negations: Essays in Critical Theory*, trans. Jeremy J. Shapiro (Harmondsworth: Penguin, 1972).
3 Herbert Marcuse, 'On Hedonism', in *Negations*, p. 282 (originally 'Zur Kritik des Hedonismus', *ZfS*, 7 (1938)).
4 Max Horkheimer, *Kritische Theorie: Eine Dokumentation*, ed. Alfred Schmidt (Frankfurt: Fischer, 1968), I, p. ix.
5 Horkheimer, 'Traditionelle und kritische Theorie', *ZfS*, 6 (1937), p. 261.
6 Horkheimer, 'Philosophie und kritische Theorie', *ZfS*, 6 (1937), p. 625.
7 Horkheimer, 'Traditionelle und kritische Theorie', *ZfS*, 6 (1937), p. 247.
8 Ibid., pp. 250–1.
9 Ibid., pp. 252, 255.
10 Ibid., p. 256.
11 Ibid., p. 254.
12 Ibid., p. 254.
13 Ibid., pp. 261–2.
14 Ibid., p. 272.
15 Ibid., p. 280.
16 Ibid., pp. 279, 278.
17 Ibid., p. 261.
18 Ibid., p. 254.
19 Ibid., p. 277.
20 Ibid., p. 284.
21 Horkheimer, 'Philosophie und kritische Theorie', *ZfS*, 6 (1937), p. 627.
22 Horkheimer, 'Traditionelle und kritische Theorie', *ZfS*, 6 (1937), p. 292.
23 Horkheimer, 'Philosophie und kritische Theorie', *ZfS*, 6 (1937), p. 626.
24 Ibid., p. 626.
25 Ibid., p. 627.
26 Horkheimer, 'Traditionelle und kritische Theorie', *ZfS*, 6 (1937), p. 262.
27 Max Horkheimer, 'Zum Problem der Wahrheit', *ZfS*, 4 (1935), p. 343.
28 Max Horkheimer, 'Zum Rationalismusstreit', *ZfS*, 3 (1934), p. 22.

29 Max Horkheimer, 'Materialismus und Metaphysik', *ZfS*, 2 (1933), p. 12.
30 Max Horkheimer, 'Materialismus und Moral', *ZfS*, 2 (1933), p. 177.
31 Horkheimer, 'Zum Problem der Wahrheit', *ZfS*, 4 (1935), p. 334.
32 Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (1941; rpt with supplementary chapter 1955; rpt London: Routledge & Kegan Paul, 1967), pp. 252–3.
33 Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* (1932; rpt Frankfurt: Klostermann, 1968).
34 Theodor Wiesengrund Adorno, rev. of *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, by Herbert Marcuse, *ZfS*, 1 (1932), pp. 409–10. Adorno's assessment could, in fact, be extended to Marcuse's work in the previous four years as a whole, where, in a series of programmatic essays, Marcuse had attempted to go beyond the limits of Heidegger's a-historical ontology. This undertaking is presented with characteristic lucidity and scholarship in Alfred Schmidt's 'Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse', in *Antworten auf Herbert Marcuse*, ed. Jürgen Habermas (Frankfurt: Suhrkamp, 1968). The transcendence of ontology was not yet complete (hence the continued concern with the 'Meaning' of Being), but, as Adorno rightly stresses, Marcuse is 'inclining' (*tendiert*) *away* from Heidegger and *towards* historical materialism. Adorno is further correct to view *Hegels Ontologie* as a further step in this general direction, for here Marcuse concentrates on the ambivalent function of 'objectification' in Hegel's work. As shown below, this anticipates the Frankfurt School's concern with a problem that Marx had centralised in his early critique of the Hegelian dialectic.
35 Marcuse, *Hegels Ontologie*, p. 5.
36 Ibid., p. 217.
37 Ibid., p. 280.
38 G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, trans. J. B. Baillie (London: Allen & Unwin, 1931), pp. 85–6, et passim.
39 Ibid., p. 75.
40 Ibid., p. 83.
41 Ibid., p. 245.
42 Ibid., pp. 426–38.
43 Max Horkheimer, 'Geschichte und Psychologie', *ZfS*, 1 (1932), p. 130.
44 Horkheimer, 'Zum Problem der Wahrheit', *ZfS*, 4 (1935), p. 332.
45 Horkheimer, 'Traditionelle und kritische Theorie', *ZfS*, 6 (1937), p. 259.
46 Herbert Marcuse, 'A Study on Authority', in *Studies in Critical Philosophy*, trans. Joris de Bres (London: NLB, 1972), p. 88 (originally 'Ideengeschichtlicher Teil', in *Studien über Autorität und Familie*, 1936).
47 Hegel, op. cit., pp. 784–5.
48 Ibid., p. 800.
49 Marcuse, *Reason and Revolution*, p. 28.
50 Marcuse, 'Philosophy and Critical Theory', in *Negations*, p. 134.

51 Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, ed. Dirk J. Struik (London: Lawrence & Wishart, 1973).
52 Ibid., p. 177.
53 Ibid., pp. 175, 178.
54 Ibid., p. 108.
55 Marcuse, 'Philosophy and Critical Theory', in *Negations*, p. 134.
56 Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, I, ed. Frederick Engels (London: Lawrence & Wishart, 1970), p. 20.
57 Karl Marx, *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, ed. Joseph O'Malley (Cambridge University Press, 1970), p. 137.
58 Herbert Marcuse, 'The Foundation of Historical Materialism', in *Studies in Critical Philosophy*, p. 4 (originally 'Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus,' 1932).
59 Marx, *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, p. 136.
60 Max Horkheimer, 'Der neueste Angriff auf die Metaphysik', *ZfS*, 6 (1937), p. 44.
61 Vladimir I. Lenin, *Materialism and Empirio-Criticism* (Peking: Foreign Languages Press, 1972) (Russian original 1909).
62 Ibid., p. 56.
63 Ibid., pp. 284–6.
64 Ibid., p. 111.
65 Ibid., p. 14.
66 Ibid., p. 64.
67 Horkheimer, 'Zum Rationalismusstreit', *ZfS*, 3 (1934), p. 19.
68 Lenin, *Materialism and Empirio-Criticism*, p. 289.
69 Karl Korsch, *Marxism and Philosophy*, trans. Fred Halliday (London: NLB, 1970), p. 62.
70 Ibid., p. 83.
71 Karl Korsch, 'The Present State of the Problem of "Marxism and Philosophy": An Anti-Critique', in *Marxism and Philosophy* (originally 'Der gegenwärtige Stand des Problems "Marxismus und Philosophie",' 1930).
72 Ibid., p. 90.
73 Ibid., p. 114.
74 Ibid., p. 115.
75 Herbert Marcuse, 'Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit', *Die Gesellschaft: Internationale Revue für Sozialismus und Politik*, 8 (1931), p. 350.
76 Herbert Marcuse, *Soviet Marxism: A Critical Analysis* (1958; rpt Harmondsworth: Penguin, 1971).
77 Ibid., pp. 123–4.
78 Theodor Wiesengrund Adorno, *Negative Dialectics*, trans. E. B. Ashton (London: Routledge & Kegan Paul, 1973) (originally *Negative Dialektik*, 1966).
79 Ibid., p. 197.
80 Alfred Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit: Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis* (Frankfurt: Suhrkamp, 1970), p. 8.
81 Marcuse, 'Foreword', in *Negations*, p. xv.
82 Adorno, *Negative Dialectics*, p. 3.

83 See, for example, Adorno's use of the term 'positivist' in Theodor Wiesengrund Adorno et al., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Soziologische Texte, 58, ed. Heinz Maus and Friedrich Fürstenberg (Neuwied: Luchterhand, 1972), p. 7.

84 Marcuse, *Reason and Revolution*, p. 341.

85 Max Horkheimer, 'Bemerkungen über Wissenschaft und Krise', *ZfS*, 1 (1932), p. 3.

86 Max Horkheimer, 'The Social Function of Philosophy', *SPSS*, 8 (1939), p. 327.

87 Marcuse, *Reason and Revolution*, p. 327.

88 Hegel, op. cit., p. 81.

89 Marx, *Capital*, I, p. 373.

90 Frederick Engels, *Herr Eugen Dühring's Revolution in Science (Anti-Dühring)*, Marxist Library, Works of Marxism-Leninism, 18, ed. C. P. Dutt (New York: International Publishers, 1939), p. 19.

91 Marcuse, 'Philosophy and Critical Theory', in *Negations*, pp. 134–5.

92 Frederick Engels, *Dialectics of Nature*, trans. C. P. Dutt (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1954), p. 49.

93 Theodor Wiesengrund Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, trans. E. F. N. Jephcott (London: NLB, 1974), p. 50 (originally *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, 1951). All references to this work are to the English translation.

94 Herbert Marcuse, 'A Note on Dialectic', Preface (1960 edn), *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (Boston: Beacon, 1960), p. xiv. Otherwise, in the present study, all reference to *Reason and Revolution* is to the previously cited edition (London: Routledge & Kegan Paul, 1967).

95 Max Horkheimer, 'Montaigne und die Funktion der Skepsis' *ZfS*, 7 (1938), p. 50.

96 Adorno, *Minima Moralia*, p. 44. The political significance of this position is discussed in chapter 3.

97 Albrecht Wellmer, *Critical Theory of Society*, trans. John Cumming (New York: Herder, 1971) (originally *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, 1969). Behind Wellmer's entire argument lies the post-war Frankfurt School figure of Jürgen Habermas (born 1929), particularly the latter's essays collected in the volume entitled *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* (Frankfurt: Suhrkamp, 1968). The crucial essays are to be found in translation as 'Labor and Interaction: Remarks on Hegel's Jena *Philosophy of Mind*' and as 'Technology and Science as "Ideology"', in, respectively, *Theory and Practice*, trans. John Viertel (London: HEB, 1974), and *Toward a Rational Society: Student Protest, Science, and Politics*, trans. Jeremy J. Shapiro (London: HEB, 1972). Habermas's distance from the Frankfurt School of the 1930s is abundantly clear in his assertion that a critical theory of society cannot be founded today on the critique of political economy (Habermas, *Toward a Rational Society*, pp. 101, 113). Habermas is an important commentator on the early Frankfurt School, but since Wellmer co-ordinates and specifies all the relevant criticisms, the present study can rest content with a serious analysis

of Wellmer's arguments, all of which are wrong. This simultaneously implies a criticism of Trent Schroyer's *The Critique of Domination: The Origins and Development of Critical Theory* (New York: Braziller, 1973), where the formative (and most Marxist) years of the Frankfurt School are passed over far too cursorily and treated as merely a prelude to the Frankfurt School's 'climax' in the figure of Habermas. Significantly, Schroyer's evaluation of Marx rests on an uncritical reading of Wellmer. It is clearly high time that Wellmer should be analysed at length, and, above all, critically.

98 Wellmer, op. cit., pp. 54–7.
99 Ibid., pp. 63–5, 70–2.
100 Ibid., p. 74.
101 Marx, *Capital*, I, p. 81.
102 Ibid., p. 538.
103 Wellmer, op. cit., p. 99.
104 Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1972), p. 916. This passage is not included in the English translation of the *Grundrisse*; otherwise in this present study, all reference to this work is to the latter (Harmondsworth: Penguin, 1973).
105 Horkheimer, 'Geschichte und Psychologie', *ZfS*, 1 (1932), pp. 130–1.
106 Marcuse, *Reason and Revolution*, pp. 317–18.
107 Horkheimer, 'Zum Problem der Wahrheit', *ZfS*, 4 (1935), p. 356.
108 Horkheimer, 'Materialismus und Metaphysik', *ZfS*, 2 (1933), p. 12.
109 Wellmer, op. cit., p. 129.
110 Horkheimer, 'Montaigne und die Funktion der Skepsis', *ZfS*, 7 (1938), p. 36.
111 Frederick Engels, *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*, ed. C. P. Dutt (London: Martin Lawrence, 1934), pp. 15–16.
112 Marcuse, *Negations*, p. xii.
113 Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, enlarged edn (1962; rpt Frankfurt: Suhrkamp, 1973). The original version appeared in 1935.
114 Ernst Bloch, 'Vorwort zur Ausgabe 1935', in ibid., p. 16.
115 Horkheimer, 'Zum Rationalismusstreit', *ZfS*, 3 (1934), p. 5.
116 Ibid., p. 32.
117 Max Horkheimer, 'Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie', *ZfS*, 4 (1935), p. 24.
118 Horkheimer, 'Der neueste Angriff auf die Metaphysik', *ZfS*, 6 (1937), pp. 4–5.
119 Marx, *Capital*, I, pp. 19–20.
120 Horkheimer, 'Bemerkungen über Wissenschaft und Krise', *ZfS*, 1 (1932), pp. 4–5.
121 Max Horkheimer, 'Art and Mass Culture', *SPSS*, 9 (1941), p. 299.
122 Horkheimer, 'Der neueste Angriff auf die Metaphysik', *ZfS*, 6 (1937), p. 50.
123 Horkheimer, 'Zum Rationalismusstreit', *ZfS*, 3 (1934), p. 20.
124 Max Horkheimer, 'Zu Bergsons Metaphysik der Zeit', *ZfS*, 3 (1934), p. 328.

125 Ernst Bloch, 'Zur Originalgeschichte des Dritten Reiches', in *Erbschaft dieser Zeit*, p. 148. This section is dated 1937.
126 Hans Albert, 'Kleines, verwundertes Nachwort zu einer grossen Einleitung', in Adorno et al., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, p. 336.
127 Horkheimer, 'Zum Rationalismusstreit', *ZfS*, 3 (1934), p. 30.
128 Marcuse, *Reason and Revolution*, p. 351.
129 Horkheimer, 'Der neueste Angriff auf die Metaphysik', *ZfS*, 6 (1937), p. 13.
130 Ibid., p. 23.
131 Ibid., p. 38.
132 Herbert Marcuse, 'The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State', in *Negations* (originally 'Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung', *ZfS*, 3 (1934)).
133 Marcuse, *Negations*, pp. xi–xii.
134 Marcuse, 'Philosophy and Critical Theory', in *Negations*, p. 158.
135 Herbert Marcuse, 'The Affirmative Character of Culture', in *Negations*, p. 124 (originally 'Über den affirmativen Charakter der Kultur', *ZfS*, 6 (1937)).
136 Horkheimer, 'Materialismus und Moral', *ZfS*, 2 (1933), pp. 184–5.
137 Max Horkheimer, 'Die Philosophie der absoluten Konzentration', *ZfS*, 7 (1938), p. 378.
138 Marcuse, 'Philosophy and Critical Theory', in *Negations*, p. 152.
139 Marx, *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, p. 136.
140 Max Horkheimer, 'Egoismus und Freiheitsbewegung: Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters', *ZfS*, 5 (1936), p. 229.

3 The historical materialist theory-praxis nexus

1 Max Horkheimer, 'Zum Problem der Wahrheit', *ZfS*, 4 (1935), pp. 335–6.
2 Max Horkheimer, 'Traditionelle und kritische Theorie', *ZfS*, 6 (1937), p. 275.
3 Karl Marx and Frederick Engels, *Manifesto of the Communist Party* (Moscow: Progress Publishers, 1969), p. 62.
4 Vladimir I. Lenin, 'What is to be done? Burning Questions of our Movement', in *Selected Works in Three Volumes* (Moscow: Progress Publishers, 1970–1), I, pp. 143–4.
5 Ibid., p. 226.
6 Horkheimer, 'Traditionelle und kritische Theorie', *ZfS*, 6 (1937), p. 267.
7 Ibid., pp. 290–1.
8 Ibid., p. 269.
9 Ibid., p. 268.
10 Walter Benjamin, 'Ein deutsches Institut freier Forschung', in *Gesammelte Schriften*, III, ed. Hella Tiedemann-Bartels (Frankfurt: Suhrkamp, 1972), p. 522 (original 1938).
11 Horkheimer, 'Traditionelle und kritische Theorie', *ZfS*, 6 (1937), p. 269.

12 Marx and Engels, *Communist Manifesto*, p. 76.
13 Ibid., p. 74.
14 Karl Marx, *Critique of the Gotha Programme* (Moscow: Progress Publishers, 1971), p. 26.
15 Herbert Marcuse, *Soviet Marxism: A Critical Analysis* (1958; rpt Harmondsworth: Penguin, 1971), pp. 24–5.
16 Vladimir I. Lenin, 'The State and Revolution: The Marxist Theory of the State and the Tasks of the Proletariat in the Revolution', in *Selected Works*, II.
17 Edward Hallett Carr, *A History of Soviet Russia. The Interregnum 1923–1924* (Harmondsworth: Penguin, 1969), pp. 47–94.
18 Vladimir I. Lenin, 'Report on the Substitution of a Tax in Kind for the Surplus-Grain Appropriation System', in *Selected Works*, III, p. 569.
19 Joseph Stalin, 'On the Problems of Leninism', in *Problems of Leninism* (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1940), p. 153.
20 Friedrich Pollock, *Die plantwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917–1927*, Schriften des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a. M., 2, ed. Carl Grünberg (Leipzig: Hirschfeld, 1929), p. 37.
21 Max Horkheimer (Heinrich Regius), *Dämmerung: Notizen in Deutschland* (Zurich: Oprecht & Helbling, 1934), pp. 152–3.
22 Max Horkheimer, *Verwaltete Welt* (Zurich: Arche, 1970), pp. 21, 27.
23 'Spiegel-Gespräch mit dem Philosophen Max Horkheimer', *Der Spiegel*, 5 January 1970, pp. 79–80.
24 Max Horkheimer, *Kritische Theorie: Eine Dokumentation*, ed. Alfred Schmidt (Frankfurt: Fischer, 1968), I, p. xiii.
25 Horkheimer, *Verwaltete Welt*, p. 32.
26 Max Horkheimer, 'Philosophie und kritische Theorie', *ZfS*, 6 (1937), p. 629.
27 Max Horkheimer, 'Zum Rationalismusstreit', *ZfS*, 3 (1934), p. 36.
28 Max Horkheimer, 'Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie', *ZfS*, 4 (1935), p. 16.
29 Horkheimer, 'Traditionelle und kritische Theorie', *ZfS*, 6 (1937), p. 271.
30 Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation* (1969; rpt Harmondsworth: Penguin, 1972), p. 87.
31 Herbert Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory*, trans. Jeremy J. Shapiro (Harmondsworth: Penguin, 1972), p. xv.
32 Edward Hallett Carr and R. Davies, *A History of Soviet Russia. Foundations of a Planned Economy 1926–29*, I (London: Macmillan, 1969), pp. 550–6.
33 Interview with Alfred Sohn-Rethel, Birmingham, 2 November 1971.
34 Boris Lifšic (Boris Souvarine), *Staline: Aperçu historique du Bolchévisme* (Leiden: Brill, 1935).
35 Ibid., pp. 477–9.
36 Interview with Horkheimer, Frankfurt am Main, 27 November 1972.
37 Marcuse, *Soviet Marxism*, pp. 65–6.
38 Johannes Heinrich von Heiseler et al. (ed.), *Die 'Frankfurter Schule' im Lichte des Marxismus: Zur Kritik der Philosophie und Soziologie*

von Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas (Frankfurt: Verlag Marxistische Blätter, 1970), pp. 125–6.

39 Theodor Wiesengrund Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, trans. E. F. N. Jephcott (London: NLB, 1974), p. 51.

40 Horkheimer, *Kritische Theorie*, I, p. xii.

41 Franz Borkenau, *The Communist International* (London: Faber, 1938), p. 88.

42 Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950* (Boston: Little, Brown, 1973), p. 14.

43 Rosa Luxemburg, *Organisational Questions of Russian Social Democracy* (London, ca. 1935).

44 Ibid., p. 8.

45 Herbert Marcuse, *Counterrevolution and Revolt* (London: Allen Lane, 1972), p. 39.

46 Rosa Luxemburg, *The Russian Revolution* (London: Socialist Review Publishing, 1959), p. 34.

47 Ibid., p. 34.

48 Rosa Luxemburg, *On the Spartacus Programme* (London: Merlin, 1971), p. 27.

49 Luxemburg, *The Russian Revolution*, p. 31.

50 Luxemburg, *On the Spartacus Programme*, p. 14.

51 Max Horkheimer, 'The Authoritarian State', *Telos*, no. 15 (1973), p. 10 (originally 'Autoritärer Staat', 1942).

52 Max Horkheimer, 'Die Philosophie der absoluten Konzentration', *ZfS*, 7 (1938), p. 384.

53 Rosa Luxemburg, *Reform or Revolution*, trans. Integer (New York: Three Arrows Press, 1937), p. 4.

54 Luxemburg, *On the Spartacus Programme*, p. 19.

55 Karl Heinrich Tjaden, *Struktur und Funktion der 'KPD-Opposition' (KPO): Eine organisationssoziologische Untersuchung zur 'Rechts'-Opposition im deutschen Kommunismus zur Zeit der Weimarer Republik* (1964; rpt Erlangen: Politladen, 1970), I, pp. 6–8, 12–13, 17–18, 24–5.

56 Marcuse, *Soviet Marxism*, p. 124.

57 Edward Hallett Carr, *A History of Soviet Russia. The Bolshevik Revolution 1917–1923* (Harmondsworth: Penguin, 1966), III, pp. 390–1.

58 Edward Hallett Carr, *A History of Soviet Russia. Socialism in One Country 1924–1926* (Harmondsworth; Penguin, 1970–2), III, pp. 302–18, 947–8.

59 Tjaden, op. cit., II, pp. 29–33.

60 Ibid., I, pp. 38–9.

61 Ibid., p. 41.

62 'Das XII. Plenum des EKKI und die KPD', *Die Internationale: Zeitschrift für Praxis und Theorie des Marxismus*, 15 (1932), p. 384.

63 Karl Korsch (under the pseudo-initials L. H.), 'Revolution for What? A Critical Comment on Jan Valtin's *Out of the Night*', *Living*

Marxism: International Council Correspondence, Series 1940–1, no. 4, p. 26.

64 Letter from Karl Korsch to Paul Mattick, 6 May 1941.

65 Adorno, *Minima Moralia*, p. 44.

66 Horkheimer, *Kritische Theorie*, I, p. ix.

67 Leon Trotsky, 'What Next? Vital Questions for the German Proletariat', in *The Struggle Against Fascism in Germany*, ed. George Breitman and Merry Maisel (New York: Pathfinder, 1971), pp. 168–9.

68 Leon Trotsky, 'Workers' Control of Production', in ibid., p. 80.

69 Marcuse, *Soviet Marxism*, p. 65.

70 Trotsky, 'What Next? Vital Questions for the German Proletariat', in *The Struggle Against Fascism in Germany*, p. 199.

71 Horkheimer, 'The Authoritarian State', *Telos*, no. 15 (1973), p. 10.

72 Leon Trotsky, 'It is Necessary to Build Communist Parties and an International Anew', in *The Struggle Against Fascism in Germany*, p. 421.

73 Tjaden, op. cit., I, pp. 89–100.

74 'Was wir wollen', *Gegen den Strom*, 17 November 1928, p. 3.

75 Ibid., p. 3.

76 Horkheimer (Regius), *Dämmerung*, p. 130.

77 'Zehn Jahre KPD: 31. Dezember 1918 bis 31. Dezember 1928', *Gegen den Strom*, 29 December 1928, p. 1.

78 'Entwurf von Leitsätzen über das Verhältnis der Internationalen Kommunistischen Opposition (IVKO.) zum Zentrismus und Trotzkismus', *Gegen den Strom*, 18 June 1932, p. 149.

79 'Was wir wollen', *Gegen den Strom*, 17 November 1928, p. 4.

80 Tjaden, op. cit., I, pp. 336–7.

81 'Die politische Lage und die Aufgaben der Kommunisten in Deutschland: Resolution der Reichsleitung für die Reichskonferenz der KPDO', *Gegen den Strom*, 6 December 1930, p. 701.

82 'Abänderungsantrag I: Zu dem Abschnitt V b über "Die Stellung zur KP.d.SU. und zur Sowjetunion" ', *Gegen den Strom*, 6 December 1930, p. 703.

83 Tjaden, op. cit., I, pp. 283–93.

84 Carr, *A History of Soviet Russia. The Bolshevik Revolution 1917–1923*, III, pp. 143–5.

85 Vladimir I. Lenin, ' "Left-Wing" Communism: An Infantile Disorder', in *Selected Works*, III, pp. 364–9.

86 Hanno Drechsler, *Die Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands (SAPD): Ein Beitrag zur Geschichte der Arbeiterbewegung am Ende der Weimarer Republik*, Marburger Abhandlung zur Politischen Wissenschaft, ed. Wolfgang Abendroth (Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1965), p. 292.

87 Anton Pannekoek, *Bolschewismus und Demokratie* (Vienna: Communist Party of German Austria, 1919), p. 5.

88 Anton Pannekoek, *Lenin as Philosopher: A Critical Examination of the Philosophical Basis of Leninism*, New Essays, ed. Paul Mattick (New York, 1948) (German original 1938). The copy of the English

translation (which was undertaken by the author himself), kept in the Internationaal Instituut voor sociale Geschiedenis, Amsterdam, contains Pannekoek's own pencilled modifications.

89 Ibid., p. 51.
90 Ibid., p. 73.
91 Ibid., p. 76.
92 Letter from Karl Korsch to Paul Mattick, 24 August 1938.
93 Letter from Karl Korsch to Paul Mattick, 23 December 1938.
94 Eduard Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, ed. Susanne Hillmann (Reinbek: Rowohlt, 1969), p. 156.
95 Ibid., pp. 156–7.
96 Ibid., p. 207.
97 Ibid., p. 53.
98 Ibid., p. 62.
99 Ibid., p. 47.
100 Ibid., pp. 48–52.
101 Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (1941; rpt with supplementary chapter 1955; rpt London: Routledge & Kegan Paul, 1967), p. 399.
102 Ibid., p. 400.
103 'Für Republik und Arbeiterrecht! Entschliessung der Sozialdemokratischen Reichstagsfraktion', *Vorwärts*, morn. edn, 4 October 1930, p. 1.
104 'An das werktätige Volk!', *Vorwärts*, morn. edn, 29 March 1930, p. 1.
105 Günter Olzog, *Die politischen Parteien in der Bundesrepublik Deutschland*, Geschichte und Staat, 104, 6th edn (Munich: Olzog, 1970), p. 131.
106 Bernstein, op. cit., p. 196.
107 'Eine Million Mitglieder! Die Macht der deutschen Sozialdemokratie', *Vorwärts*, morn. edn, 28 February 1930, p. 1.
108 Horkheimer, 'Die Philosophie der absoluten Konzentration', *ZfS*, 7 (1938), p. 380.
109 Herbert Marcuse, 'The Affirmative Character of Culture', in *Negations*, p. 132.
110 Horkheimer, 'Die Philosophie der absoluten Konzentration', *ZfS*, 7 (1938), p. 384.
111 Max Adler, 'Die Bedeutung Vicos für die Entwicklung des soziologischen Denkens', *Grünberg Archiv*, 14 (1929), p. 303.
112 Ibid., p. 282.
113 Max Adler, *Demokratie und Rätesystem*, Sozialistische Bücherei, 8 (Vienna: Ignaz Brand, 1919), pp. 23–5.
114 Ibid., p. 31.
115 Max Adler, 'Unsere Stellung zu Sowjetrussland: Die hauptsächlichen Fehlerquellen für die Beurteilung der russischen Revolution', in *Unsere Stellung zu Sowjet-Russland: Lehren und Perspektiven der Russischen Revolution*, ed. Max Adler et al., Rote Bücher der 'Marxistischen Büchergemeinde', 3 (Berlin: Verlag der Marxistischen Verlagsgesellschaft, 1931), pp. 164–5.

116 Ibid., pp. 170, 171, 187.
117 Max Adler, *Linkssozialismus: Notwendige Betrachtungen über Reformismus und revolutionären Sozialismus*, Sozialistische Zeit- und Streitfragen, ed. Max Adler (Karlsbad: 'Graphia', 1933), p. 46.
118 Max Adler, 'Wie kommen wir zum Sozialismus', *Der Klassenkampf: Marxistische Blätter*, 6 (1932), pp. 33–4.
119 Drechsler, op. cit., pp. 16–18.
120 Ibid., pp. 70–1.
121 Max Seydewitz, 'Die Rolle des Faschismus: Wie will der Kapitalismus die Krise überwinden?', *Der Klassenkampf*, 5 (1931), p. 163.
122 Drechsler, op. cit., p. 105.
123 'Prinzipienerklärung der SAP', *Das Kampfsignal: Wochenzeitung der Sozialistischen Arbeiterpartei Deutschlands*, 1 April 1932, p. 7.
124 '15 Jahre proletarische Revolution: Bemerkungen über die Oktober-Revolution 1917', *Das Kampfsignal*, 1st week of November 1932, Supplement 1, p. 1.
125 Drechsler, op. cit., pp. 150, 160–3.
126 Ibid., p. 109.
127 Ibid., pp. 300–2.
128 Horkheimer, 'Traditionelle und kritische Theorie', *ZfS*, 6 (1937), p. 291.
129 Hans-Jürgen Krahl, *Konstitution und Klassenkampf: Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution* (*Schriften, Reden und Entwürfe aus den Jahren 1966–1970*) (Frankfurt: Verlag Neue Kritik, 1971), p. 289.
130 Ibid., p. 286.
131 Ibid., p. 241.
132 Manfred Clemenz, 'Theorie als Praxis? Zur Philosophie und Soziologie Theodor W. Adornos', in *Neue politische Literatur: Berichte über das internationale Schrifttum*, 13 (1968), p. 180.
133 Krahl, op. cit., p. 238.
134 Ibid., p. 240
135 Alfred Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit: Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis* (Frankfurt: Suhrkamp, 1970), p. 8.
136 Ibid., p. 68.
137 Alfred Sohn-Rethel, 'Zur kritischen Liquidierung des Apriorismus: Eine materialistische Untersuchung', in *Warenform und Denkform: Aufsätze*, Kritische Studien zur Philosophie, ed. Karl Heinz Haag et al. (Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1971), p. 70 (original 1937).
138 Ibid., p. 70. Benjamin's marginal notes to the original manuscript are reproduced in the edition cited.
139 Sohn-Rethel, *Warenform und Denkform*, p. 88.
140 Alfred Sohn-Rethel, 'Statt einer Einleitung: Exposé zur Theorie der funktionalen Vergesellschaftung: Ein Brief an Theodor W. Adorno (1936)', in *Warenform und Denkform*.
K Theodor Wiesengrund Adorno, *Negative Dialectics*, trans. E. B. Ashton (London: Routledge & Kegan Paul, 1973), p. 177.
142 Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit*, p. 10.

143 Sohn-Rethel, *Warenform und Denkform*, p. 19.
144 Karl Marx and Frederick Engels, *The German Ideology, Part One*, ed. C. J. Arthur (London: Lawrence & Wishart, 1970), p. 51.
145 Marx, *Critique of the Gotha Programme*, pp. 17–18.
146 Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, III, ed. Frederick Engels (London: Lawrence & Wishart, 1972), p. 820.
147 Alfred Sohn-Rethel, *Die ökonomische Doppelnatur des Spätkapitalismus* (Darmstadt: Luchterhand, 1972), p. 24.
148 Herbert Marcuse, 'Some Social Implications of Modern Technology', *SPSS*, 9 (1941), p. 422.
149 Max Horkheimer and Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming (London: Allen Lane, 1973), pp. 36–7.
150 Kurt Mandelbaum and Gerhard Meyer, 'Zur Theorie der Planwirtschaft', *ZfS*, 3 (1934), p. 234.
151 Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit*, p. 176.
152 Heiseler (ed.), *Die 'Frankfurter Schule'*, p. 134.
153 Max Horkheimer, 'Montaigne und die Funktion der Skepsis', *ZfS*, 7 (1938), p. 42.
154 Sohn-Rethel, *Die ökonomische Doppelnatur*, p. 26.
155 Horkheimer, 'Die Philosophie der absoluten Konzentration', *ZfS*, 7 (1938), p. 378.
156 Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. xiv.
157 Ibid., p. xv.
158 Albrecht Wellmer, *Critical Theory of Society*, trans. John Cumming (New York: Herder, 1971), pp. 129–30.
159 Krahl, op. cit., p. 231.
160 Horkheimer, *Kritische Theorie*, I, p. xii.
161 'Spiegel-Gespräch mit dem Philosophen Max Horkheimer', *Der Spiegel*, 5 January 1970, p. 80.
162 Ibid., p. 79.
163 Interview with Herbert Marcuse, London, 12 June 1974.
164 In fairness to Professor Marcuse, I should state that while rightly regarding his recent work as the legitimate heir of the Institute's work of the 1930s, he does not believe that Horkheimer's volte-face is in any sense an outcome of inherent contradictions in the Frankfurt School's first major period of production. At the same time, Professor Marcuse has revealed that he did have some fundamental criticisms to make of the Institute's work in this period (as related below).
165 Interview with Marcuse, 12 June 1974.
166 Herbert Marcuse, 'A Study on Authority', in *Studies in Critical Philosophy*, trans. Joris de Bres (London: NLB, 1972), p. 130.
167 Ibid., p. 135.
168 Marcuse, 'Some Social Implications of Modern Technology', *SPSS*, 9 (1941), p. 422.
169 Marcuse, *Soviet Marxism*, p. 89.
170 Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (1964; rpt London: Sphere, 1968), pp. 199–200.
171 Ibid., p. 200.

172 Marcuse, *An Essay on Liberation*, p. 59.
173 Ibid., p. 66.
174 Ibid., p. 59.
175 Marcuse, *Soviet Marxism*, p. 32.
176 Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, pp. 40–1.
177 Marcuse, *One-Dimensional Man*, p. 201.
178 Paul Mattick, *Critique of Marcuse: One-dimensional Man in Class Society* (London: Merlin, 1972) (originally *Kritik an Herbert Marcuse: Der eindimensionale Mensch in der Klassengesellschaft*, 1969).
179 Ibid., p. 106.
180 Interview with Marcuse, 12 June 1974.
181 Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, pp. 44–5.
182 Krahl, op. cit., p. 234.
183 Horkheimer, *Kritische Theorie*, II, p. ix.
184 Horkheimer, 'Traditionelle und kritische Theorie', *ZfS*, 6 (1937), p. 291.

4 Historical materialist psychology: the psychic dimension of manipulation and revolt

1 Max Horkheimer, 'Geschichte und Psychologie', *ZfS*, 1 (1932), p. 134.
2 Max Horkheimer, 'Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie', *Frankfurter Universitätsreden*, 37 (1931), p. 15.
3 Georg Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, trans. Rodney Livingstone (London: Merlin, 1971), p. 1 (originally *Geschichte und Klassenbewusstsein: Studien über marxistische Dialektik*, 1923).
4 Walter Jopke, 'Grundlagen der Erkenntnis- und Gesellschaftstheorie Adornos und Horkheimers', in *Die 'Frankfurter Schule' im Lichte des Marxismus: Zur Kritik der Philosophie und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, ed. Johannes Heinrich von Heiseler (Frankfurt: Verlag Marxistische Blätter, 1970), p. 54.
5 Robert Steigerwald, 'Wie kritisch ist Herbert Marcuses "kritische Theorie"?', in ibid., p. 96.
6 Heiseler (ed.), op. cit., p. 168.
7 Letter from Herbert Marcuse to me, 16 November 1971.
8 Erich Fromm, *Die Entwicklung des Christusdogmas: Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion* (Vienna: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1931).
9 Franz Borkenau, review of *Die Entwicklung des Christusdogmas*, by Erich Fromm, *ZfS*, 1 (1932), p. 174.
10 Erich Fromm, 'The Method and Function of an Analytic Social Psychology: Notes on Psychoanalysis and Historical Materialism', in *The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx and Social Psychology* (Harmondsworth: Penguin, 1973) (originally 'Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie', *ZfS*, 1 (1932)).
11 Fromm, 'Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie', *ZfS*, 1 (1932), p. 46. This footnote is not in the English

translation. Otherwise, all reference to this essay is to the latter.

12 Fromm, 'Analytic Social Psychology', in *The Crisis of Psychoanalysis*, p. 174.

13 Ibid., pp. 150, 152, 154–7.

14 Ibid., p. 152.

15 Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, ed. Dirk J. Struik (London: Lawrence & Wishart, 1973), p. 181.

16 Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, I, ed. Frederick Engels (London: Lawrence & Wishart, 1970), p. 609.

17 Karl Marx and Frederick Engels, *The German Ideology, Part One*, ed. C. J. Arthur (London: Lawrence & Wishart, 1970), p. 49.

18 Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trans. Martin Nicolaus (Harmondsworth: Penguin, 1973), p. 92.

19 Marx and Engels, op. cit., p. 47.

20 Fromm, 'Analytic Social Psychology', in *The Crisis of Psychoanalysis*, p. 156.

21 Ibid., p. 153.

22 Ibid., p. 154.

23 Ibid., p. 172.

24 Erich Fromm, 'Sozialpsychologischer Teil', in *Studien über Autorität und Familie: Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung* (Paris: Alcan, 1936), p. 80.

25 Leo Löwenthal, 'Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur', *ZfS*, 1 (1932), p. 89.

26 Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (1955; rpt with a Political Preface 1966; rpt London: Sphere, 1969), p. 191.

27 Carl Gustav Jung, 'Concerning the Archetypes, with special Reference to the Anima Concept', in *The Collected Works of C. G. Jung*, ed. Herbert Read et al. (London: Routledge & Kegan Paul, 1953–), IX, Part One, p. 58.

28 Carl Gustav Jung, 'Prefaces to *Collected Papers on Analytical Psychology*', in *Collected Works*, IV, p. 292.

29 Carl Gustav Jung, 'Archetypes of the Collective Unconscious', in *Collected Works*, IX, Part One, p. 7.

30 Sigmund Freud, 'The Future of an Illusion', in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey (London: Hogarth, 1953–), XXI, pp. 44, 81.

31 Theodor Wiesengrund Adorno, 'Fragmente über Wagner', *ZfS*, 8 (1939), p. 27.

32 Marcuse, op. cit., p. 191.

33 Fromm, 'Analytic Social Psychology', in *The Crisis of Psychoanalysis*, p. 171.

34 Heiseler (ed.), op. cit., p. 168.

35 Sigmund Freud, 'Group Psychology and the Analysis of the Ego', in *Works*, XVIII, p. 122.

36 Sigmund Freud, 'Civilization and its Discontents', in *Works*, XXI, p. 80.

37 Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, p. 611.
38 Max Horkheimer, 'Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie', *ZfS*, 4 (1935), p. 11.
39 Fromm, 'Analytic Social Psychology', in *The Crisis of Psychoanalysis*, p. 150.
40 Sigmund Freud, 'Beyond the Pleasure Principle', in *Works*, XVIII, p. 38.
41 Ibid., p. 40.
42 Fromm, 'Analytic Social Psychology', in *The Crisis of Psychoanalysis*, p. 151.
43 Horkheimer, 'Geschichte und Psychologie', *ZfS*, 1 (1932), p. 139.
44 Max Horkheimer, 'Egoismus und Freiheitsbewegung', *ZfS*, 5 (1936), pp. 225–6.
45 Fromm, 'Analytic Social Psychology', in *The Crisis of Psychoanalysis*, p. 151.
46 Freud, 'Beyond the Pleasure Principle', in *Works*, XVIII, p. 54.
47 Horkheimer, 'Egoismus und Freiheitsbewegung', *ZfS*, 5 (1936), p. 226.
48 Freud, 'Civilization and its Discontents', in *Works*, XXI, p. 108.
49 Ibid., p. 112.
50 Ibid., pp. 113–14.
51 Sigmund Freud, 'The Ego and the Id', in *Works*, XIX.
52 Ibid., p. 17.
53 Ibid., p. 35.
54 Freud, 'Group Psychology and the Analysis of the Ego', in *Works*, XVIII, p. 116.
55 Freud, 'The Future of an Illusion', in *Works*, XXI, p. 13.
56 Freud, 'The Ego and the Id', in *Works*, XIX, pp. 45–6.
57 Freud, 'Civilization and its Discontents', in *Works*, XXI, p. 123.
58 Freud, 'Beyond the Pleasure Principle', in *Works*, XVIII, p. 53.
59 Wilhelm Reich, *Die Funktion des Orgasmus: Zur Psychopathologie und zur Soziologie des Geschlechtslebens* (1927; rpt Amsterdam: Thomas de Munter, 1965), p. 162.
60 Fromm, 'Analytic Social Psychology', in *The Crisis of Psychoanalysis*, pp. 155, 159.
61 Ibid., p. 155.
62 Ibid., p. 155.
63 Horkheimer, 'Geschichte und Psychologie', *ZfS*, 1 (1932), pp. 135–6.
64 Erich Fromm, 'Zum Gefühl der Ohnmacht', *ZfS*, 6 (1937), p. 96.
65 Wilhelm Reich, *What is Class Consciousness?*, 2nd edn (London: Socialist Reproduction, 1973), p. 35 (originally *Was ist Klassenbewusstsein? Ein Beitrag zur Diskussion über die Neuformierung der Arbeiterbewegung*, 1934).
66 Ibid., pp. 68–9.
67 Ibid., p. 22.
68 Max Horkheimer, 'Allgemeiner Teil', in *Studien über Autorität und Familie*, p. 9.
69 Max Horkheimer, 'Vorwort', in ibid., p. ix.
70 Horkheimer, 'Allgemeiner Teil', in ibid., p. 31.

71 Ibid., p. 75.
72 'Erhebungen', in ibid., pp. 315–16.
73 Horkheimer, 'Allgemeiner Teil', in ibid., p. 38.
74 Theodor Wiesengrund Adorno and Peter von Haselberg, 'Über die geschichtliche Angemessenheit des Bewusstseins' (A discussion), *Akzente*, 12 (1965), p. 497.
75 Herbert Marcuse, 'A Study on Authority', in *Studies in Critical Philosophy*, trans. Joris de Bres (London: NLB, 1972), p. 136.
76 Horkheimer, 'Allgemeiner Teil', in *Studien über Autorität und Familie*, p. 48.
77 Fromm, 'Sozialpsychologischer Teil', in ibid., pp. 130–2.
78 Horkheimer, 'Allgemeiner Teil', in ibid., p. 55.
79 Ibid., p. 58.
80 'Erhebungen', in ibid., pp. 321, 421.
81 Ibid., p. 421.
82 Horkheimer, 'Allgemeiner Teil', in ibid., p. 71.
83 'Erhebungen', in ibid., pp. 333–4.
84 Marcuse, 'A Study on Authority', in *Studies in Critical Philosophy*, p. 142.
85 Horkheimer, 'Allgemeiner Teil', in *Studien über Autorität und Familie*, p. 63.
86 Theodor Wiesengrund Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, trans. E. F. N. Jephcott (London, NLB, 1974), p. 23.
87 Horkheimer, 'Allgemeiner Teil', in *Studien über Autorität und Familie*, p. 72.
88 Ibid., p. 76.
89 Ibid., p. 59.
90 Reich, *Die Funktion des Orgasmus*, p. 187.
91 Ibid., p. 192.
92 Fromm, 'Analytic Social Psychology', in *The Crisis of Psychoanalysis*, pp. 153–4.
93 Wilhelm Reich, *Charakteranalyse: Technik und Grundlagen für studierende und praktizierende Analytiker* (Copenhagen: privately published, 1933).
94 Freud, 'Beyond the Pleasure Principle', in *Works*, XVIII, p. 23.
95 Reich, *Charakteranalyse*, p. 184.
96 Sigmund Freud, 'Three Essays on the Theory of Sexuality', in *Works*, VII, p. 158.
97 Reich, *Charakteranalyse*, p. 286.
98 Sigmund Freud, 'The Economic Problem of Masochism', in *Works*, XIX, p. 161.
99 Reich, *Charakteranalyse*, pp. 239–41.
100 Ibid., p. 241.
101 Wilhelm Reich, *Massenpsychologie des Faschismus: Zur Sexualökonomie der politischen Reaktion und zur proletarischen Sexualpolitik*, 2nd edn (Copenhagen, etc.: Verlag für Sozialpolitik, 1934), p. 50.
102 Fromm, 'Sozialpsychologischer Teil', in *Studien über Autorität und Familie*, p. 113.
103 Freud, 'The Economic Problem of Masochism', in *Works*, XIX, p. 170.

104 Fromm, 'Zum Gefühl der Ohnmacht', *ZfS*, 6 (1937), p. 102.
105 Fromm, 'Sozialpsychologischer Teil', in *Studien über Autorität und Familie*, p. 113.
106 Horkheimer, 'Allgemeiner Teil', in ibid., p. 21.
107 Ibid., pp. 14–15.
108 Wilhelm Reich, *Dialectical Materialism and Psychoanalysis*, trans. from the 2nd edn of 1934 (London: Socialist Reproduction, ca. 1972), pp. 53–4 (originally *Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse*, 1929).
109 Wilhelm Reich, *Geschlechtsreife, Enthaltsamkeit, Ehemoral* (1930; rpt Berlin: Underground Press, 1968).
110 Wilhelm Reich, *Einbruch der Sexualmoral*, 2nd edn (1935; rpt Graz: Verlag für autoritätsfremdes Denken, 1971), p. 1.
111 Reich, *What is Class Consciousness?*, p. 23.
112 Fromm, 'Sozialpsychologischer Teil', in *Studien über Autorität und Familie*, p. 92.
113 Horkheimer, 'Geschichte und Psychologie', *ZfS*, 1 (1932), p. 133.
114 Theodor Wiesengrund Adorno, 'Veblen's Attack on Culture', *SPSS*, 9 (1941), pp. 409–10.
115 Max Horkheimer, 'Materialismus und Moral', *ZfS*, 2 (1933), p. 191.
116 Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950* (Boston: Little, Brown, 1973), p. 116.
117 Interview with Marcuse, London, 12 June 1974.
118 Marcuse, *Eros and Civilization*, p. 187.
119 'Spiegel-Gespräch mit dem Philosophen Max Horkheimer', *Der Spiegel*, 5 January 1970, p. 84.
120 Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation* (1969; rpt Harmondsworth: Penguin, 1972), pp. 56–7.
121 Herbert Marcuse, *Counterrevolution and Revolt* (London: Allen Lane, 1972), p. 48.
122 Ibid., pp. 48–9.
123 For the subsequent attacks by Horkheimer's team on their former colleague, see Jay, op. cit., pp. 101–5.
124 Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (1964: rpt London: Sphere, 1968), p. 25.
125 Ibid., p. 25.
126 Max Horkheimer and Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming (London: Allen Lane, 1973), pp. 120–67.
127 Marcuse's subsequent work in psychology has already been discussed; for Fromm's revision of the Institute's original work, see Jay, op. cit., pp. 99–100; for Horkheimer's and Adorno's own departure from a radically anti-capitalist psychology, see ibid., p. 227.

5 Historical materialist aesthetics: art as 'affirmation', 'culture industry', and 'negation'

1 Max Horkheimer. 'Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie', *Frankfurter Universitätsreden*, 37 (1931), p. 13.

2 Leo Löwenthal, 'Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur', *ZfS*, 1 (1932), p. 92.
3 Ibid., pp. 94–5.
4 Ibid., p. 93.
5 Theodor Wiesengrund Adorno, *Ästhetische Theorie*, Gesammelte Schriften, VII, ed. Gretel Adorno and Rolf Tiedemann (Frankfurt: Suhrkamp, 1970), pp. 11–12.
6 Herbert Marcuse, 'The Affirmative Character of Culture', in *Negations: Essays in Critical Theory*, trans. Jeremy J. Shapiro (Harmondsworth: Penguin, 1972), p. 95.
7 Ibid., pp. 108, 121.
8 Ibid., pp. 102–3.
9 Ibid., p. 131.
10 Max Horkheimer, 'Art and Mass Culture', *SPSS*, 9 (1941), pp. 302–3.
11 Max Horkheimer and Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming (London: Allen Lane: 1973), pp. 135, 160.
12 Theodor Wiesengrund Adorno, 'Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika, in *Stichworte: Kritische Modelle 2* (Frankfurt: Suhrkamp, 1969), pp. 118–19.
13 Theodor Wiesengrund Adorno, 'Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens', *ZfS*, 7 (1938).
14 Ibid., pp. 330–1.
15 Theodor Wiesengrund Adorno (with the assistance of George Simpson), 'On Popular Music', *SPSS*, 9 (1941).
16 Ibid., p. 25.
17 Ibid., p. 27.
18 Ibid., p. 38.
19 Ibid., p. 31.
20 Horkheimer and Adorno, op. cit., p. 159.
21 Vladimir I. Lenin, 'Party Organisation and Party Literature', in *V. I. Lenin on Literature and Art* (Moscow: Progress Publishers, 1970), p. 26.
22 Vladimir I. Lenin, 'On Proletarian Culture', in ibid., p. 154.
23 Lenin, 'Party Organisation and Party Literature', in ibid., p. 24.
24 Lenin, 'On Proletarian Culture', in ibid., p. 155.
25 Ibid., p. 155.
26 Adorno, *Ästhetische Theorie*, p. 251.
27 Leon Trotsky, 'From *Literature and Revolution*', in *Leon Trotsky on Literature and Art*, ed. Paul N. Siegel, 2nd edn (New York: Pathfinder, 1972), p. 42.
28 Ibid., p. 60.
29 Georg Lukács, 'Tendenz oder Parteilichkeit?', in *Schriften zur Literatursoziologie*, Werkauswahl, I, ed. Peter Ludz (Neuwied: Luchterhand, 1961), p. 118 (original 1932).
30 Georg Lukács, 'Reportage oder Gestaltung? Kritische Bemerkungen anlässlich eines Romans von Ottwalt', in ibid., p. 128 (original 1932).
31 Theodor Wiesengrund Adorno, *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen*, Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte, 2 (Tübingen: Mohr, 1933), p. 20.

32 Theodor Wiesengrund Adorno, 'Erpresste Versöhnung: Zu Georg Lukács' *Wider den missverstandenen Realismus*', in *Noten zur Literatur*, II (Frankfurt: Suhrkamp, 1961), p. 180 (original 1958).
33 Adorno, *Ästhetische Theorie*, p. 213.
34 Ibid., p. 147.
35 Georg Lukács, 'Zur Ideologie der deutschen Intelligenz in der imperialistischen Periode', in *Schriften zur Literatursoziologie*, p. 324 (original 1934).
36 Adorno, *Ästhetische Theorie*, p. 218.
37 Ibid., p. 87.
38 Ibid., p. 203.
39 Ibid., pp. 336–7.
40 Bertolt Brecht, '[Der Weg zum zeitgenössischen Theater, 1927 bis 1931]', in *Gesammelte Werke* (Frankfurt: Suhrkamp, 1967), XV, p. 225, and '[Über den Realismus, 1937 bis 1941]', in *Gesammelte Werke*, XIX, p. 326. Henceforth, Brecht's collected works are abbreviated to '*GW*'.
41 Brecht, '[Über den Realismus]', in *GW*, XIX, p. 310.
42 Ernst Bloch, 'Diskussionen über Expressionismus (1938)', in *Erbschaft dieser Zeit* (1962; rpt Frankfurt: Suhrkamp, 1973), p. 270.
43 Brecht, '[Über den Realismus]', in *GW*, XIX, p. 298.
44 Ibid., p. 317.
45 Brecht, '[Der Weg zum zeitgenössischen Theater]', in *GW*, XV, pp. 152–3.
46 Bertolt Brecht, '[Neue Technik der Schauspielkunst, ca. 1935 bis 1941]', in *GW*, XV, p. 355.
47 Bertolt Brecht, '[Über eine nichtaristotelische Dramatik, 1933 bis 1941]', in *GW*, XV, p. 303.
48 Max Horkheimer (Regius), in *Dämmerung: Notizen in Deutschland* (Zurich: Oprecht & Helbling, 1934), p. 108.
49 Bertolt Brecht, 'Anmerkungen zur "Mutter" ', in *GW*, XVII, pp. 1062–3 (original 1932–6).
50 Theodor Wiesengrund Adorno, 'Engagement', in *Noten zur Literatur*, III (Frankfurt: Suhrkamp, 1965), p. 112 (original 1962).
51 Adorno, *Ästhetische Theorie*, p. 152.
52 Ibid., p. 336.
53 Bertolt Brecht, *Arbeitsjournal 1938–1942/1942–1955* (Berlin, etc.: Auf- und Abbau-Verlag, 1973), p. 19.
54 Ernst Bloch, 'Ein Leninist der Schaubühne (1938)', in *Erbschaft dieser Zeit*, p. 253.
55 Adorno, 'Über den Fetischcharakter', *ZfS*, 6 (1937), p. 354.
56 Adorno, *Ästhetische Theorie*, p. 345.
57 Ibid., p. 292.
58 Ibid., pp. 183–4.
59 Ibid., p. 217.
60 Theodor Wiesengrund Adorno, 'Zur gesellschaftlichen Lage der Musik', *ZfS*, 1 (1932), p. 106, and Theodor Wiesengrund Adorno, 'Voraussetzungen: Aus Anlass einer Lesung von Hans G. Helms', in *Noten zur Literatur*, III, pp. 136, 139 (original 1960).

61 Horkheimer, 'Art and Mass Culture', *SPSS*, 9 (1941), p. 296.
62 Adorno, *Ästhetische Theorie*, p. 310.
63 Ibid., p. 358.
64 Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950* (Boston: Little, Brown, 1973), p. 23.
65 Ibid., p. 192.
66 Adorno, 'On Popular Music', *SPSS*, 9 (1941), pp. 45, 47.
67 Horkheimer, 'Art and Mass Culture', *SPSS*, 9 (1941), p. 304.
68 Adorno, *Ästhetische Theorie*, p. 359.
69 Walter Benjamin, 'The Author as Producer', in *Understanding Brecht*, trans. Anna Bostock (London: NLB, 1973), p. 103 (originally 'Der Autor als Produzent', 1934).
70 Brecht, '[Über den Realismus]', in *GW*, XIX, p. 302.
71 Walter Benjamin, 'Zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Standort des französischen Schriftstellers', *ZfS*, 3 (1934), pp. 73–4.
72 Benjamin, 'The Author as Producer', in *Understanding Brecht*, p. 94.
73 Ibid., p. 100.
74 Walter Benjamin, 'A Study on Brecht: What is Epic Theatre? (First Version)', in *Understanding Brecht*, p. 10 (originally 'Was ist das epische Theater? Eine Studie zu Brecht', ca. 1939).
75 Bertolt Brecht, '[Über Film, 1922 bis 1933]', in *GW*, XVIII, p. 156.
76 Bertolt Brecht, '[Radiotheorie, 1927 bis 1932]', in *GW*, XVIII, p. 129.
77 Benjamin, 'The Author as Producer', in *Understanding Brecht*, p. 93.
78 Walter Benjamin, 'The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction', in *Illuminations*, trans. Harry Zohn (London: Fontana, 1973), p. 226 (originally 'L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée', *ZfS*, 5 (1936)).
79 Theodor Wiesengrund Adorno, 'Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika', in *Stichworte*, p. 117.
80 Benjamin, 'The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction', in *Illuminations*, pp. 233, 243.
81 Brecht, '[Radiotheorie]', in *GW*, XVIII, pp. 121–2, 133–4.
82 Bertolt Brecht, 'Der Ozeanflug: Radiolehrstück für Knaben und Mädchen', in *GW*, II (originally 'Der Flug der Lindberghs', 1929).
83 Ibid., pp. 576–7.
84 Clara Zetkin, 'My Recollections of Lenin (An Excerpt)', in *V. I. Lenin on Literature and Art*, p. 251.
85 Vladimir I. Lenin, 'The Development of Workers' Choirs in Germany', in ibid., p. 79.
86 Bertolt Brecht, 'Solidaritätslied', in *GW*, VIII, pp. 369–70 (original 1932).
87 Bertolt Brecht, '[Anmerkungen zur literarischen Arbeit, 1935 bis 1941]', in *GW*, XIX, p. 403.
88 Adorno, *Ästhetische Theorie*, pp. 60, 66.
89 Ibid., p. 341.
90 Bertolt Brecht, '[Kunst und Politik, 1933 bis 1938]', in *GW*, XVIII, p. 230.
91 Adorno, *Ästhetische Theorie*, p. 360.

92 Brecht, '[Anmerkungen zur literarischen Arbeit]', in *GW*, XIX, p. 405.
93 Adorno, *Ästhetische Theorie*, p. 361.
94 Adorno, 'Zur gesellschaftlichen Lage der Musik', *ZfS*, 1 (1932), p. 106.
95 Ibid., p. 105.
96 Ibid., p. 111.
97 Ibid., p. 104.
98 Brecht, '[Über den Realismus]', in *GW*, XIX, pp. 336–7.
99 Adorno, 'Zur gesellschaftlichen Lage der Musik', *ZfS*, 1 (1932), p. 123.
100 Ibid., p. 124.
101 Horkheimer, 'Art and Mass Culture', *SPSS*, 9 (1941), p. 294.
102 Brecht, '[Kunst und Politik]', in *GW*, XVIII, p. 252.
103 Bertolt Brecht, 'Der Tui-Roman (Fragment)', in *GW*, XII, p. 590.
104 Max Horkheimer, 'Die Juden und Europa', *ZfS*, 8 (1939), p. 115.
105 Brecht, *Arbeitsjournal*, pp. 161, 291.
106 Ibid., p. 307.
107 Adorno, *Ästhetische Theorie*, p. 377.
108 Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (1964; rpt London: Sphere, 1968), p. 60.
109 Ibid., p. 10.
110 Ibid., p. 61.
111 Ibid., p. 66.
112 Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation* (1969; rpt Harmondsworth: Penguin, 1972), p. 46.
113 Herbert Marcuse, *Counterrevolution and Revolt* (London: Allen Lane, 1972), p. 86.
114 Ibid., p. 107.
115 Ibid., pp. 98–9.
116 Ibid., pp. 87–8.
117 Ibid., p. 125.
118 Ibid., pp. 123–4.
119 Ibid., p. 80.
120 Ibid., p. 128.
121 Ibid., p. 132.

إشـــارات مترجمة

الفصل الأول: (٣)- أوضح ڤايل في وقت لاحق أنّه كان سيسرّه أن يسمّى المعهد بما كان يقصد فعلاً أن يكونه، أيْ معهد الماركسية **Institut Für Marxismus** كما أوضح أن هذه التسمية جرت التضحية بها لصالح الاعتراف الأكاديمي الرسمي (مقابلة مع ڤايل).

الفـــصل الثـــاني: (٣٤)- **Theodor Wiesengrund Adorno, rev. of *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit,* by Herbert Marcuse, ZFS, 1 (1932), pp. 409-10.**

والواقع أن تقييم أدورنو يمكن أن يمتد ليشمل إنتاج ماركيوز في الأعوام الأربعة السابقة بمجملها، حيث حاول ماركيوز، في سلسلة من المقالات البرنامجية، أن يتخطى حدود الأنطولوچيا اللاتاريخية عند هايدجر. وقد عُرض هذا المشروع بوضوح فكر واقـتـدار مـمـيـزين في **Alfred Schmidt's "Existential- Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse", in *Antworten auf Herbert Marcuse,* ed. Jürgen Habermas (Frankfurt: Suhrkamp, 1968).**

ولم يكن تجاوز الأنطولوچيا كاملاً بعدُ (ومن هنا الاهتمام المتواصل "بمعنى" الوجود)، غير أن ماركيوز، كما يؤكد أدورنو بحق، "يتجه" **(tendiert)** **بعيداً** عن هايدجر صوب المادية التاريخية. وأدورنو محق أيضاً عندما نظر إلى ***Hegels Ontologie*** على أنه خطوة أبعد في هذا الاتجاه العام، لأن ماركيوز يركزّ هنا على الوظيفة المزدوجة "للتموضع" في إنتاج هيجل. وكما سنبيّن أدناه فإن هذا يستبق انشغال مدرسة فرانكفورت بمشكلة كان ماركس قد جعلها مركزية في نقده المبكرّ للجدل الهيجليّ.

الفصل الثاني: (٩١)- **Adorno, *Minima Moralia,* p. 44** والمغزى السياسي لهذا الموقف تجرى مناقشته في الفصل الثالث.

الفـــصل الثـــاني: (٩٧)- **Albrecht Wellmer, *critical Theory of Society,* trans. John Cumming (New York: Herder, 1971) (originally *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus,* 1969)**. ويقف وراء مناقشة ڤيلمر برمتها يرجن هابرماس (المولود في عام ١٩٢٩) وهو شخصية بارزة في مدرسة فرانكفورت في فترة ما بعد الحرب، وبصفة خاصة مقالات هابرماس المجمّعة في

المـجلّد المـعنون *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* (Frankfurt: Suhrkamp, 1968). ويمكن الحصول على المقالات الحاسمة مترجمة: as "Labor and Interaction: Remarks on Hegel's Jena *Philosophy of Mind"* and as "Technology and Science as <Ideology>", in, respectively, *Theory and Practice,* trans. John Viertel (London: HEB, 1974), and *Toward a Rational Soiety: Student Protest, Science, and Politics,* trans, Jeremy J. Shapiro (London: HEB, 1972). وابتعاد هابرماس عن مدرسة فرانكفورت فى الثلاثينات جلىّ بما لا مزيد عليه فى تأكيده الخاص بأن أية نظرية نقدية للمجتمع لا يمكن تأسيسها اليوم على نقد الاقتصاد السياسىّ (Habermas, *Toward a Rational Society,* pp. 101, 113). وهابرماس معلّق هام على مدرسة فرانكفورت القديمة، ولكنْ حيث أن ڤيلمر ينسّق ويحدّد بدقة كل الانتقادات ذات الصلة بالموضوع، فإن هذه الدراسة يمكنها أن تكتفى بتحليل جادّ لحجج ڤيلمر، وكلها خاطئة. وينطوى هذا فى نفس الوقت على نقد لـ Trent Schroyer's *The Critique of Domination*: The *Origins and Development of Critical Theory* (New York: Braziller, 1973) حيث يجرى إهمال سنوات تشكل مدرسة فرانكفورت (وأكثرها ماركسية) بتناولها على نحو سريع للغاية ويجرى التعامل معها وكأنها مجرّد استهلال لـ "ذروة" مدرسة فرانكفورت فى شخص هابرماس. والأمر الذى له دلالته أن تقييم شروير لماركس يعتمد على قراءة غير نقدية لڤيلمر. ومن الجلّى تماماً أنه قد آن الأوان لتحليل ڤيلمر بإسهاب، وعلى وجه الخصوص بصورة نقدية.

الفصل الثالث:(١١٤) - إنصافاً للبروفيسور ماركيوز، يجب أن أقرّر أنه رغم أنه محقّ فى النظر إلى إنتاجه الحديث على أنه الوارث الشرعىّ لإنتاج المعهد فى الثلاثينات، فإنه لا يعتقد أن الانقلاب الفكرى الكامل لهوركهايمر يمثل بأىّ معنى محصلة للتناقضات الماثلة فى الفترة الأولى والأعظم لإنتاج مدرسة فرانكفورت. وفى نفس الوقت، كشف البرفيسور ماركيوز عن أنه كانت لديه بعض الانتقادات الجوهرية التى أبداها على إنتاج المعهد فى هذه الفترة (كما سنروى فيما بعد).

الفصل الرابع:(١٢٧) - الإنتاج اللاحق لماركيوز فى حقل علم النفس سبقت مناقشته: وفيما يتعلق بمراجعة فرومّ للإنتاج الأصلى للمعهد، انظر Jay, op.cit., pp.99-100، وفيما يتعلق بابتعاد كلّ من هوركهايمر وأدورنو عن علم نفس معادٍ للرأسمالية بصورة جذرية، انظر ibid., p.227.

Bibliography

Publications of the Institute

Studien über Autorität und Familie: Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung, Paris: Alcan, 1936.
Zeitschrift für Sozialforschung, Leipzig: Hirschfeld, 1932–3; Paris: Alcan, 1933–9; continued as *Studies in Philosophy and Social Science*, New York: Institute of Social Research, 1939–41.

Publications of the four major Frankfurt School figures

Theodor Wiesengrund Adorno

Ästhetische Theorie, Gesammelte Schriften, VII, ed. Gretel Adorno and Rolf Tiedemann, Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
Et al., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied: Luchterhand, 1972.
With Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming, London: Allen Lane, 1973.
'Engagement', in *Noten zur Literatur*, III, Frankfurt: Suhrkamp, 1965.
'Erpresste Versöhnung: Zu Georg Lukács' *Wider den missverstandenen Realismus*', in *Noten zur Literatur*, II, Frankfurt: Suhrkamp, 1961.
'Fragmente über Wagner', *ZfS*, 8 (1939).
Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen, Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte, 2, Tübingen: Mohr, 1933.
Minima Moralia: Reflections from Damaged Life, trans. E. F. N. Jephcott, London: NLB, 1974.
Negative Dialectics, trans. E. B. Ashton, London: Routledge & Kegan Paul, 1973.
With the assistance of George Simpson, 'On Popular Music', *SPSS*, 9 (1941).
'Spengler Today', *SPSS*, 9 (1941).
'Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens', *ZfS*, 7 (1938).

With Peter von Haselberg, 'Über die geschichtliche Angemessenheit des Bewusstseins', *Akzente*, 12 (1965).

'Veblen's Attack on Culture', *SPSS*, 9 (1941).

'Voraussetzungen: Aus Anlass einer Lesung von Hans G. Helms', in *Noten zur Literatur*, III, Frankfurt: Suhrkamp, 1965.

'Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika', in *Stichworte: Kritische Modelle 2*, Frankfurt: Suhrkamp, 1969.

'Zur gesellschaftlichen Lage der Musik', *ZfS*, 1 (1932).

Erich Fromm

Die Entwicklung des Christusdogmas: Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion, Vienna: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1931.

'Sozialpsychologischer Teil', in *Studien über Autorität und Familie*, Paris: Alcan, 1936.

The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx and Social Psychology, Harmondsworth: Penguin, 1973.

'Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie', *ZfS*, 1 (1932).

'Zum Gefühl der Ohnmacht', *ZfS*, 6 (1937).

Max Horkheimer

'Allgemeiner Teil', in *Studien über Autorität und Familie*, Paris: Alcan, 1936.

Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie, 1930; rpt Frankfurt: Fischer, 1971.

'Art and Mass Culture', *SPSS*, 9 (1941).

'Bemerkungen über Wissenschaft und Krise', *ZfS*, 1 (1932).

'Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie', *ZfS*, 4 (1935).

(Under the pseudonym Heinrich Regius), *Dämmerung: Notizen in Deutschland*, Zurich: Oprecht & Helbling, 1934.

'Der neueste Angriff auf die Metaphysik', *ZfS*, 6 (1937).

With Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming, London: Allen Lane, 1973.

'Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung', *Frankfurter Universitätsreden*, 37, Frankfurt: Englert & Schlosser, 1931.

'Die Juden und Europa', *ZfS*, 8 (1939).

'Die Philosophie der absoluten Konzentration', *ZfS*, 7 (1938).

'Egoismus und Freiheitsbewegung; Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters', *ZfS*, 5 (1936).

'Geschichte und Psychologie', *ZfS*, 1 (1932).

Kritische Theorie: Eine Dokumentation, ed. Alfred Schmidt, Frankfurt: Fischer, 1968.

'Materialismus und Metaphysik', *ZfS*, 2 (1933).

'Materialismus und Moral', *ZfS*, 2 (1933).

'Montaigne und die Funktion der Skepsis', *ZfS*, 7 (1938).

With Herbert Marcuse, 'Philosophie und kritische Theorie', *ZfS*, 6 (1937).

'Spiegel-Gespräch mit dem Philosophen Max Horkheimer', *Der Spiegel*, 5 January 1970.
'The Authoritarian State', *Telos*, no. 15 (1973).
'The Social Function of Philosophy', *SPSS*, 8 (1939).
'Traditionelle und kritische Theorie', *ZfS*, 6 (1937).
Verwaltete Welt, Zurich: Arche, 1970.
'Zu Bergsons Metaphysik der Zeit', *ZfS*, 3 (1934).
'Zum Problem der Wahrheit', *ZfS*, 4 (1935).
'Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie', *ZfS*, 3 (1934).

Herbert Marcuse

'A Note on Dialectic', Preface (1960 edn), in *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, Boston: Beacon, 1960.
An Essay on Liberation, 1969; rpt Harmondsworth: Penguin, 1972.
Counterrevolution and Revolt, London: Allen Lane, 1972.
'Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit', *Die Gesellschaft*, 8 (1931).
'Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung', *ZfS*, 3 (1934).
Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud, 1955; rpt with a Political Preface 1966; rpt London: Sphere, 1969.
Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit, 1932; rpt Frankfurt: Klostermann, 1968.
'Ideengeschichtlicher Teil', in *Studien über Autorität und Familie*, Paris: Alcan, 1936.
Negations: Essays in Critical Theory, trans. Jeremy J. Shapiro, Harmondsworth: Penguin, 1972.
'Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus', *Die Gesellschaft*, 7 (1932).
One-Dimensional Man, 1964; rpt London: Sphere, 1968.
With Max Horkheimer, 'Philosophie und kritische Theorie', *ZfS*, 6 (1937).
Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory, 1941; rpt with supplementary chapter 1955; rpt London: Routledge & Kegan Paul, 1967.
'Some Social Implications of Modern Technology', *SPSS*, 9 (1941).
Soviet Marxism: A Critical Analysis, 1958; rpt. Harmondsworth: Penguin, 1971.
Studies in Critical Philosophy, trans. Joris de Bres, London: NLB, 1972.
'Über den affirmativen Charakter der Kultur', *ZfS*, 6 (1937).
'Zur Kritik des Hedonismus', *ZfS*, 7 (1938).

Publications by other members and associates of the Institute

BENJAMIN, WALTER, 'Ein deutsches Institut freier Forschung', in *Gesammelte Schriften*, III, ed. Hella Tiedemann-Bartels, Frankfurt: Suhrkamp, 1972.
—— *Illuminations*, trans. Harry Zohn, London: Fontana, 1973.
—— 'L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée', *ZfS*, 5 (1936).

—— *Schriften*, ed. Theodor W. Adorno a. Gershom Scholem, Frankfurt: Suhrkamp, 1955.
—— *Understanding Brecht*, trans. Anna Bostock, London: NLB, 1973.
—— 'Zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Standort des französischen Schriftstellers', *ZfS*, 3 (1934).
BORKENAU, FRANZ, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild: Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Schriften des Instituts für Sozialforschung, 4, ed. Max Horkheimer, Paris: Alcan, 1934.
—— *The Communist International*, London: Faber, 1938.
GROSSMANN, HENRYK, *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems (Zugleich eine Krisentheorie)*, Schriften des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a. M., 1, ed. Carl Grünberg, Leipzig: Hirschfeld, 1929.
GRÜNBERG, CARL (ed.), *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, Leipzig: Hirschfeld, 1911–31.
—— 'Festrede gehalten zur Einweihung des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a. M. am 22. Juni 1924', *Frankfurter Universitätsreden*, 20, Frankfurt: Universitäts-Druckerei Werner und Winter, 1924.
LÖWENTHAL, LEO, 'Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur', *ZfS*, 1 (1932).
MANDELBAUM, KURT and MEYER, GERHARD, 'Zur Theorie der Planwirtschaft', *ZfS*, 3 (1934).
NEUMANN, FRANZ, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism*, London: Gollancz, 1942.
POLLOCK, FRIEDRICH, 'Bemerkungen zur Wirtschaftskrise', *ZfS*, 2 (1933).
—— 'Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung', *ZfS*, 1 (1932).
—— *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917–1927*, Schriften des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a. M., 2, ed. Carl Grünberg, Leipzig: Hirschfeld, 1929.
—— 'Is National Socialism a New Order?', *SPSS*, 9 (1941).
—— 'State Capitalism: Its Possibilities and Limitations', *SPSS*, 9 (1941).
WITTFOGEL, KARL AUGUST, *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas: Versuch der wissenschaftlichen Analyse einer grossen asiatischen Agrargesellschaft*, Schriften des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a. M., 3, ed. Carl Grünberg, Leipzig: Hirschfeld, 1931.

Works on the Frankfurt School

CLEMENZ, MANFRED, 'Theorie als Praxis? Zur Philosophie und Soziologie Theodor W. Adornos', *Neue politische Literatur*, 13 (1968).
HABERMAS, JÜRGEN (ed.), *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt: Suhrkamp, 1968.
HEISELER, JOHANNES HEINRICH VON, et al. (ed.), *Die 'Frankfurter Schule' im Lichte des Marxismus: Zur Kritik der Philosophie und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, Frankfurt: Verlag Marxistische Blätter, 1970.

JAY, MARTIN, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950*, Boston: Little Brown, 1973.

KELLNER, DOUGLAS, 'The Frankfurt School Revisited: A Critique of Martin Jay's *The Dialectical Imagination*', *New German Critique*, no. 4 (1975).

KLUKE, PAUL, *Die Stiftungsuniversität Frankfurt am Main 1914–1932*, Frankfurt: Waldemar Kramer, 1972.

KRAHL, HANS-JÜRGEN, *Konstitution und Klassenkampf: Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution (Schriften, Reden und Entwürfe aus den Jahren 1966–1970)*, Frankfurt: Verlag Neue Kritik, 1971.

MATTICK, PAUL, *Critique of Marcuse: One-dimensional Man in Class Society*, London: Merlin, 1972.

SCHMIDT, ALFRED, *Die 'Zeitschrift für Sozialforschung': Geschichte und gegenwärtige Bedeutung*, Munich: Kösel, 1970.

SCHROYER, TRENT, *The Critique of Domination: The Origins and Development of Critical Theory*, New York: Braziller, 1973.

WELLMER, ALBRECHT, *Critical Theory of Society*, trans. John Cumming, New York: Herder, 1971.

Other works

ADLER, MAX, *Demokratie und Rätesytem*, Sozialistische Bücherei, 8, Vienna: Ignaz Brand, 1919.

—— *Linkssozialismus: Notwendige Betrachtungen über Reformismus und revolutionären Sozialismus*, Sozialistische Zeit- und Streitfragen, ed. Max Adler, Karlsbad: 'Graphia', 1933.

——et al. (ed.), *Unsere Stellung zu Sowjet-Russland: Lehren und Perspektiven der Russischen Revolution*, Rote Bücher der 'Marxistischen Büchergemeinde', 3, Berlin: Verlag der Marxistischen Verlagsgesellschaft, 1931.

—— 'Wie kommen wir zum Sozialismus', *Der Klassenkampf*, 6 (1932).

BERNSTEIN, EDUARD, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, ed. Susanne Hillmann, Reinbek: Rowohlt, 1969.

BLOCH, ERNST, *Erbschaft dieser Zeit*, enlarged edn, 1962; rpt Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

BRECHT, BERTOLT, *Arbeitsjournal 1938–1942/1942–1955*, Berlin, etc.: Auf- und Abbau-Verlag, 1973.

—— *Gesammelte Werke*, Frankfurt: Suhrkamp, 1967.

BROSZAT, MARTIN, *Der Staat Hitlers: Grundlegung und Entwicklung seiner inneren Verfassung*, dtv-Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, 9, ed. Martin Broszat and Helmut Heiber, Munich: DTV, 1969.

CARR, EDWARD HALLETT, *A History of Soviet Russia. The Bolshevik Revolution 1917–1923*, Harmondsworth: Penguin, 1966.

—— *A History of Soviet Russia. The Interregnum 1923–1924*, Harmondsworth: Penguin, 1969.

—— *A History of Soviet Russia. Socialism in One Country 1924–1926*, Harmondsworth: Penguin, 1970–2.

—— and DAVIES, R. W., *A History of Soviet Russia. Foundations of a Planned Economy 1926–1929*, I, London: Macmillan, 1969.

DRESCHSLER, HANNO, *Die Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands (SAPD): Ein Beitrag zur Geschichte der Arbeiterbewegung am Ende der Weimarer Republik*, Marburger Abhandlung zur Politischen Wissenschaft, ed. Wolfgang Abendroth, Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1965.

ENGELS, FREDERICK, *Dialectics of Nature*, trans. C. P. Dutt, Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1954.

—— *Herr Eugen Dühring's Revolution in Science (Anti-Dühring)*, Marxist Library, Works of Marxism-Leninism, 18, ed. C. P. Dutt, New York: International Publishers, 1939.

—— *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*, ed. C. P. Dutt, London: Martin Lawrence, 1934.

—— and MARX, KARL, *Manifesto of the Communist Party*, Moscow: Progress Publishers, 1969.

—— and MARX, KARL, *The German Ideology, Part One*, ed. C. J. Arthur, London: Lawrence & Wishart, 1970.

EYCK, ERICH, *A History of the Weimar Republic*, trans. Harlan P. Hanson and Robert G. L. Waite, Cambridge: Harvard University Press, 1962–4.

FREUD, SIGMUND, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, London: Hogarth, 1953–.

HABERMAS, JÜRGEN, *Theory and Practice*, trans. John Viertel, London: HEB, 1974.

—— *Toward a Rational Society: Student Protest, Science, and Politics*, trans. Jeremy J. Shapiro, London: HEB, 1972.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *The Phenomenology of Mind*, trans. J. B. Baillie, London: Allen & Unwin, 1931.

—— 'Wissenschaft der Logik', Erster Teil, in *Werke*, V, Frankfurt: Suhrkamp, 1969.

HEIBER, HELMUT, *Die Republik von Weimar*, dtv-Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, 3, ed. Martin Broszat and Helmut Heiber, Munich: DTV, 1966.

JUNG, CARL GUSTAV, *The Collected Works of C. G. Jung*, ed. Herbert Read et al., London: Routledge & Kegan Paul, 1953–.

KORSCH, KARL, *Marxism and Philosophy*, trans. Fred Halliday, London: NLB, 1970.

—— (under the pseudo initials L. H.), 'Revolution for What? A Critical Comment on Jan Valtin's *Out of the Night*', *Living Marxism*, series 1940–1, no. 4.

KRACAUER, SIEGFRIED, *Die Angestellten: Aus dem neuesten Deutschland*, 1929; rpt Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

KUCZYNSKI, JÜRGEN, *Darstellung der Lage der Arbeiter in Deutschland von 1917/18 bis 1932/33*, Die Geschichte der Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus, Part One, 5, Berlin: Akademie-Verlag, 1966.

—— *Darstellung der Lage der Arbeiter in Deutschland von 1933 bis 1945*, Die Geschichte der Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus, Part One, 6, Berlin: Akademie-Verlag, 1964.

LENIN, VLADIMIR, ' "Left-Wing" Communism: An Infantile Disorder', in *Selected Works*, III, Moscow: Progress Publishers, 1971.
—— *Materialism and Empirio-Criticism*, Peking: Foreign Languages Press, 1972.
—— *On Literature and Art*, Moscow: Progress Publishers, 1970.
—— 'Report on the Substitution of a Tax in Kind for the Surplus-Grain Appropriation System', in *Selected Works*, III, Moscow: Progress Publishers, 1971.
—— 'The State and Revolution: The Marxist Theory of the State and the Tasks of the Proletariat in the Revolution', in *Selected Works*, II, Moscow: Progress Publishers, 1970.
—— 'What is to be done? Burning Questions of our Movement', in *Selected Works*, I, Moscow: Progress Publishers, 1970.
LIFŠIC, BORIS (under the pseudonym Boris Souvarine), *Staline: Aperçu historique du Bolchévisme*, Leiden: Brill, 1935.
LUKÁCS, GEORG, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, trans. Rodney Livingstone, London: Merlin, 1971.
—— *Schriften zur Literatursoziologie*, Werkauswahl, I, ed. Peter Ludz, Neuwied: Luchterhand, 1961.
LUXEMBURG, ROSA, *On the Spartacus Programme*, London: Merlin, 1971.
—— *Organisational Questions of Russian Social Democracy*, London, ca. 1935.
—— *Reform or Revolution*, trans. Integer, New York: Three Arrows Press, 1937.
—— *The Russian Revolution*, London: Socialist Review Publishing, 1959.
MARX, KARL, *Capital: A Critique of Political Economy*, I, ed. Frederick Engels, London: Lawrence & Wishart, 1970.
—— *Capital: A Critique of Political Economy*, III, ed. Frederick Engels, London: Lawrence & Wishart, 1972.
—— *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, ed. Joseph O'Malley, Cambridge University Press, 1970.
—— *Critique of the Gotha Programme*, Moscow: Progress Publishers, 1971.
—— *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1972.
—— *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, trans. Martin Nicolaus, Harmondsworth: Penguin, 1973.
—— and ENGELS, FREDERICK, *Manifesto of the Communist Party*, Moscow: Progress Publishers, 1969.
—— and ENGELS, FREDERICK, *The German Ideology, Part One*, ed. C. J. Arthur, London: Lawrence & Wishart, 1970.
OLZOG, GÜNTER, *Die politischen Parteien in der Bundesrepublik Deutschland*, Geschichte und Staat, 104, 6th edn, Munich: Olzog, 1970.
PANNEKOEK, ANTON, *Bolschewismus und Demokratie*, Vienna: Communist Party of German Austria, 1919.
—— *Lenin as Philosopher: A Critical Examination of the Philosophical Basis of Leninism*, New Essays, ed. Paul Mattick, New York, 1948.
REICH, WILHELM, *Charakteranalyse: Technik und Grundlagen für studierende und praktizierende Analytiker*, Copenhagen: privately published, 1933.

—— *Dialectical Materialism and Psychoanalysis*, trans. from the 2nd edn of 1934, London: Socialist Reproduction, ca. 1972.

—— *Die Funktion des Orgasmus: Zur Psychopathologie und zur Soziologie des Geschlechtslebens*, 1927; rpt Amsterdam: Thomas de Munter, 1965.

—— *Einbruch der Sexualmoral*, 2nd edn, 1935; rpt Graz: Verlag für autoritätsfremdes Denken, 1971.

—— *Geschlechtsreife, Enthaltsamkeit, Ehemoral: Eine Kritik der bürgerlichen Sexualmoral*, 1930; rpt Berlin: Underground Press, 1968.

—— *Massenpsychologie des Faschismus: Zur Sexualökonomie der politischen Reaktion und zur proletarischen Sexualpolitik*, 2nd edn, Copenhagen, etc.: Verlag für Sexualpolitik, 1934.

—— *What is Class Consciousness?*, 2nd edn, London: Socialist Reproduction, 1973.

SEYDEWITZ, MAX, 'Die Rolle des Faschismus: Wie will der Kapitalismus die Krise überwinden?', *Der Klassenkampf*, 5 (1931).

SOHN-RETHEL, ALFRED, *Die ökonomische Doppelnatur des Spätkapitalismus*, Darmstadt: Luchterhand, 1972.

—— *Geistige und körperliche Arbeit: Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, Frankfurt: Suhrkamp, 1970.

—— *Warenform und Denkform: Aufsätze*, Kritische Studien zur Philosophie, ed. Karl Heinz Haag et al., Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1971.

STALIN, JOSEPH, *Problems of Leninism*, Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1940.

TJADEN, KARL HEINRICH, *Struktur und Funktion der 'KPD-Opposition' (KPO): Eine organisationssoziologische Untersuchung zur 'Rechts'-Opposition im deutschen Kommunismus zur Zeit der Weimarer Republik*, 1964; rpt Erlangen: Politladen, 1970.

TROTSKY, LEON, *On Literature and Art*, ed. Paul N. Siegel, 2nd edn, New York: Pathfinder, 1972.

—— *The Struggle Against Fascism in Germany*, ed. George Breitman and Merry Maisel, New York: Pathfinder, 1971.

المشروع القومي للترجمة

١ – اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ – الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ – التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقي جلال
٤ – كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضري
٥ – ثريا في غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ – اتجاهات البحث اللساني	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ – العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكي
٨ – مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ – التغيرات البيئية	أندرو س. جودي	ت : محمود محمد عاشور
١٠ – خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدي وعمر حلي
١١ – مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ – طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ – ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ – التحليل النفسي والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ – الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفي
١٦ – أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ – مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوي
١٨ – الشعر النسائي في أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ – الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ – قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولي / بدوي عبد الفتاح
٢١ – خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجي	ت : ماجدة العناني
٢٢ – مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد علي الناصري
٢٣ – تجلي الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ – ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ – مثنوي	مولانا جلال الدين الرومي	ت : إبراهيم الدسوقي شتا
٢٦ – دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ – التنوع البشري الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ – رسالة في التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ – الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ – الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ – مصادر دراسة التاريخ الإسلامي	جان سوفاجيه – كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجي / عبد الوهاب علوب
٣٢ – الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمي
٣٣ – التاريخ الاقتصادي لإفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ – الرواية العربية	روجر آلن	ت : د. حصة إبراهيم المنيف
٣٥ – الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

العنوان	المؤلف	المترجم
٣٦ - نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ - واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ - نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ - الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ - قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ - ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢ - عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ - اللهب المزدوج	أوكتافيو باث	ت : المهدى أخريف
٤٤ - بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥ - التراث المغدور	روبرت ج دنيا - جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ - عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ - تاريخ النقد الأدبى الحديث (١)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ - حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩ - الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ - ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ - مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانوبيا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ - العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ - الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ - المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ - ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ - الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ - الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ - مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ - المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ - التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ - موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ - لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ - تاريخ النقد الأدبى الحديث (٢)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ - برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ - فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ - خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ - مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨ - نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ - العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ - ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ - السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

٧٢ - السياسى العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلى
٧٣ - نقد استجابة القارئ	چين . ب . توميكنز	ت : حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤ - صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوڤا	ت : حسن بيومى
٧٥ - فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ - چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ - تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٣	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ - العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ - شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠ - بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمرى
٨١ - الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوى
٨٢ - مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	ت : محمود السيد على
٨٣ - مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالى
٨٤ - موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ - منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ - طول الليل	جمال مير صادقى	ت : أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧ - نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العنانى
٨٨ - الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩ - الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠ - وسم السيف (قصص)	نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ - المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ - أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ - محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ - الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوى
٩٥ - مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ - ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ - هوية فرنسا	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
٩٨ - الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ - تاريخ السينما العالمية	ديڤيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ - مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحى
١٠١ - النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ - السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣ - قبر ابن عربى يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ - أوبرا ماهوجنى	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥ - مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ - الأدب الأندلسى	د. ماريا خيسوس روبييرامتى	ت : د. أشرف على دعدور
١٠٧ - صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبـة	ت : محمد عبد الله الجعيدى

١٠٨ - ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي | مجموعة من النقاد | ت : محمود علي مكي

١٠٩ - حروب المياه | جون بولوك وعادل درويش | ت : هاشم أحمد محمد

١١٠ - النساء في العالم النامي | حسنة بيجوم | ت : منى قطان

١١١ - المرأة والجريمة | فرانسيس هيندسون | ت : ريهام حسين إبراهيم

١١٢ - الاحتجاج الهادئ | أرلين علوي ماكليود | ت : إكرام يوسف

١١٣ - راية التمرد | سادي پلانت | ت : أحمد حسان

١١٤ - مسرحيتا حصاد كونجي وسكان المستنقع | وول شوينكا | ت : نسيم مجلي

١١٥ - غرفة تخص المرء وحده | فرچينيا وولف | ت : سمية رمضان

١١٦ - امرأة مختلفة (درية شفيق) | سينثيا نلسون | ت : نهاد أحمد سالم

١١٧ - المرأة والجنوسة في الإسلام | ليلى أحمد | ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال

١١٨ - النهضة النسائية في مصر | بث بارون | ت : لميس النقاش

١١٩ - النساء والأسرة وقوانين الطلاق | أميرة الأزهري سنبل | ت : بإشراف/ رؤوف عباس

١٢٠ - الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط | ليلى أبو لغد | ت : نخبة من المترجمين

١٢١ - الدليل الصغير في كتابة المرأة العربية | فاطمة موسى | ت : محمد الجندي ، وإيزابيل كمال

١٢٢ - نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان | جوزيف فوجت | ت : منيرة كروان

١٢٣ - الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية | نيقل الكسندر وفنادولينا | ت: أنور محمد إبراهيم

١٢٤ - الفجر الكاذب | جون جراي | ت : أحمد فؤاد بلبع

١٢٥ - التحليل الموسيقي | سيدريك ثورپ ديڤي | ت : سمحه الخولي

١٢٦ - فعل القراءة | ڤولفانج إيسر | ت : عبد الوهاب علوب

١٢٧ - إرهاب | صفاء فتحي | ت : بشير السباعي

١٢٨ - الأدب المقارن | سوزان باسنيت | ت : أميرة حسن نويرة

١٢٩ - الرواية الاسبانية المعاصرة | ماريا دولورس أسيس جاروته | ت : محمد أبو العطا وآخرون

١٣٠ - الشرق يصعد ثانية | أندريه جوندر فرانك | ت : شوقي جلال

١٣١ - مصر القديمة (التاريخ الاجتماعي) | مجموعة من المؤلفين | ت : لويس بقطر

١٣٢ - ثقافة العولمة | مايك فيزرستون | ت : عبد الوهاب علوب

١٣٣ - الخوف من المرايا | طارق علي | ت : طلعت الشايب

١٣٤ - تشريح حضارة | باري ج. كيمب | ت : أحمد محمود

١٣٥ - المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء) | ت. س. إليوت | ت : ماهر شفيق فريد

١٣٦ - فلاحو الباشا | كينيث كونو | ت : سحر توفيق

١٣٧ - مذكرات ضابط في الحملة الفرنسية | جوزيف ماري مواريه | ت : كاميليا صبحي

١٣٨ - عالم التليفزيون بين الجمال والعنف | إيڤلينا تاروني | ت : وجيه سمعان عبد المسيح

١٣٩ - پارسيڤال | ريشارد ڤاجنر | ت : مصطفى ماهر

١٤٠ - حيث تلتقي الأنهار | هربرت ميسن | ت : أمل الجبوري

١٤١ - اثنتا عشرة مسرحية يونانية | مجموعة من المؤلفين | ت : نعيم عطية

١٤٢ - الإسكندرية : تاريخ ودليل | أ. م. فورستر | ت : حسن بيومي

١٤٣ - قضايا التنظير في البحث الاجتماعي | ديريك لايدار | ت : عدلي السمري

١٤٤ - صاحبة اللوكاندة | كارلو جولدوني | ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ – موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ – الورقة الحمراء	ميجيل دی لیبس	ت : على عبد الرؤوف البمبى
١٤٧ – خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبد الغفار مكاوى
١٤٨ – القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩ – النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ – التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت: منيرة كروان
١٥١ – هوية فرنسا ج ٢	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٢ – عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكُتاب	ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣ – غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ – مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ – الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى	جى أتيال وآلان وأوديت فيرمو	ت : مى التلمسانى
١٥٧ – خسرو وشيرين	النظامى الكنوجى	ت : عبد العزيز بكوش

(تحت الطبع)

الجانب الدينى للفلسفة	شامبوليون (حياة من نور)
الولاية	الإسلام فى السودان
مختارات من الشعر اليونانى الحديث	العربى فى الأدب الإسرائيلى
العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	آلة الطبيعة
جان كوكتو على شاشة السينما	ضحايا التنمية
الأرضة	المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر
نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية والقوانين المعالجة	أيديولوجى
العنف والنبوءة	تاريخ الكنيسة
العمى والبصيرة (مقالات فى بلاغة النقد المعاصر)	فن الرواية
وضع حد	ما بعد المعلومات
التليفزيون فى الحياة اليومية	علم الجمالية وعلم اجتماع الفن
أنطوان تشيخوف	المهلة الأخيرة
من المسرح الإسبانى المعاصر	الهيولية تصنع علمًا جديدًا
تاريخ النقد الأدبى الحديث (الجزء الرابع)	مختارات من النقد الأنجلو – أمريكى
حكايات ثعلب	النقد الأدبى الأمريكى

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية
٢٠٠٠/١٥٥٦

تنفيذ وطباعة: Stampa
تليفون: ٢٤٤٦٨٧٣ - ٢٤٦٠٢٤٤





Origin and Significace of the Frankfort School

A Marxist perspective

PHIL SLATER

تُستخدم عبارة «مدرسة فرانكفورت» على نطاق واسع، لكن بطريقة فضفاضة أحياناً، لتدلّ فى آن واحد على مجموعة من المفكرين وعلى نظرية اجتماعية بعينها. وتركز هذه الدراسة التى جعلت محورها سنوات تشكّل مدرسة فرانكفورت وهى أكثر فتراتها راديكالية، طوال الثلاثينات، على الإسهامات الأكثر أصالة التى قدمتها مدرسة فرانكفورت إلى إعداد "نظرية نقدية للمجتمع" من جانب الفيلسوفين ماكس هوركهايمر وهربرت ماركيوز، وعالم النفس إيريك فرومّ، وعالم الجمال تيودور ف.أدورنو.

ويتتبع فيل سليتر المدى والحدود النهائية للعلاقة المعلنة لمدرسة فرانكفورت بالنقد الماركسى للاقتصاد السياسى. وخلال بحثه لمدى الصلة بالممارسة الثورية، يناقش سليتر التاريخ الاجتماعى- الاقتصادى والسياسى لألمانيا القايمارية فى فترة انحدارها نحو الفاشية، ويدرس إنتاج أشخاص مثل كارل كورش، ڤيلهلم رايش، ڤالتر بنيامين، برتولت برشت، الأمر الذى يلقى قدراً هائلاً من الضوء النقدىّ على مدرسة فرانكفورت.

وفى الوقت الذى يحدّد فيه بدقة النواقص الجوهرية للأساس النظرى لمدرسة فرانكفورت، يبحث فيل سليتر أيضاً الدور الذى لعبه إنتاجهم (ضدّ رغباتهم إلى حدّ كبير) فى اندلاع الحركة الطلابية المناهضة للنزعة السلطوية فى الستينات. ويبيّن سليتر أن تحليل التطويع النفسى والثقافى كان محورياً، بصفة خاصة، فيما يتعلق بالسلاح النظرى للمتمردين الشباب، ولكنه يبيّن هنا أيضاً أن الافتقار إلى التحليل الطبقى الاقتصادى يحدّ بصورة جدية من الحدّة النقدية لنظرية مدرسة فرانكفورت. والاستنتاج الذى يستخلصه هو أن الطريق الوحيد إلى الأمام يتمثل فى إنقاذ الجذور الأكثر راديكالية لإنتاج مدرسة فرانكفورت، وفى إعادة صبّها فى إطار نظرية عملية للتحرير الاقتصادى والسياسى.

الغلاف: ماكس هوركهايمر - نحت: لنكود كنودش - تصميم: عماد حليم